

वीर सेवा मन्दिर दिल्ली



क्रम संख्या

०५२०

कान न०

६०५५५५५

खण्ड

— — — — —

वारेख

का संरक्षण तथा प्रसार।

का विवेचन।

त का अनुसंधान।

न और कला का पर्यालोचन।

वा

- १ - प्रतिवर्ष, सौर वैशाख से चैत्र तक, पत्रिका के चार अंक प्रकाशित होते हैं।
- २ - पत्रिका में उपर्युक्त उद्देश्यों के अंतर्गत सभी विषयों पर सप्रमाण और सुविचारित लेख प्रकाशित होते हैं।
- ३ - पत्रिका के लिये प्राप्त लेखों की प्राप्तिस्वीकृति शीघ्र की जाती है और उनकी प्रकाशन संबंधी सूचना एक मास में भेजी जाती है।
- ४ - लेखों की पांडुलिपि कागज के एक और लिखी हुई, स्पष्ट एवं पूर्ण होनी चाहिए। लेख में जिन प्रवादों का उपयोग या उल्लेख किया गया हो उनका संस्करण और पृष्ठादि सहित स्पष्ट निर्देश होना चाहिए।
- ५ - पत्रिका में समीक्षार्थ पुस्तकों की दो प्रतिर्वा भजाना आवश्यक है। उनकी प्राप्तिस्वीकृति पत्रिका में बकासंभव शीघ्र प्रकाशित होती है। परंतु संभव है कि उन सभी की समीक्षार्थ प्रकाश्य न हों।

वागरीप्रचारिणी सभा, काशी

नागरीप्रचारिणी पत्रिका

वर्ष ६७

संवत् २०१६

अंक ३

संपादकमंडल

डा० संपूर्णानंद

डा० जगन्नाथप्रसाद शर्मा

श्री कदवापति त्रिपाठी

डा० बच्चनसिंह (संयोजक)

काशी नागरी प्रचारिणी सभा

विषयसूची

१. कामायनी के मूल उपादान : अन्वेषण और विश्लेषण	
—श्री रत्नशंकरप्रसाद ...	१६३
२. आर्य रामायण का आमुख—राय कृष्णदास ...	२४२

विमर्श

श्री राधाचरण गोस्वामी कृत 'बूढ़े मुँह मुँहासे लोग देखें तमासे'	
मौलिक रचना है ?—डा० सत्येंद्रकुमार तनेजा ...	२५५
सूर कृत पदों की सबसे प्राचीन प्रति—श्री प्रभुदयाल मोतल ...	२६२
जयन तथा निर्देश ...	२६८

समीक्षा

श्रीहित हरिवंश गोस्वामी : संप्रदाय और साहित्य	
—श्री कल्याणपति त्रिपाठी ...	२७७
घर्म और दर्शन—श्री कल्याणपति त्रिपाठी ...	२८५
रससिद्धांत : स्वरूप विश्लेषण—श्री शांडिल्य ...	२८७
अंधेरे बंद कमरे—श्री ओम्प्रकाश सिंघल ...	२६२
हिंदी तद्भवशास्त्र—श्री शालिग्राम उपाध्याय ...	२६५
बीसलदेव रासो—श्री शालिग्राम उपाध्याय ...	२६८

नागरोपचारिणी पत्रिका

वर्ष ६७]

कार्तिक, संवत् २०१६

[अंक ३]

कामायनी के मूल उपादान : अन्वेषण और विश्लेषण

रत्नशंकरप्रसाद

आर्य वाङ्मय में सृष्टि के उन्मीलन, विकास तथा संसृति के उद्देश्य के प्रति एक स्वाभाविक जिज्ञासा है। यह जिज्ञासा उसकी सांस्कृतिक विशेषता है। अन्य साहित्य भी इस ओर दृष्टि रखते हैं किंतु आर्य वाङ्मय के प्रायः सभी प्रस्थानों में इस जिज्ञासा के प्रति निष्ठा की अनूठी और अविच्छिन्न धारा मिलती है। विश्व के उन्मीलन-निमीलन के बहुविध एवं सूक्ष्म विवेचन के साथ चैतन्य की विकासोन्मुखी प्रवृत्ति एवं मंगलमयी परिणति के प्रति भी आर्य वाङ्मय के विभिन्न प्रस्थानों की अंतर्दृष्टि शोध-पूर्ण एवं बहुकोणसंपन्न है। अन्य प्राचीन साहित्यों में भी विवर्त्त एवं संवर्त्त की अनुभूति के साथ चेतन का विकास अपने अपने ढंग से अंकित है।

ऋग्वेद के रहस्यगर्भ सूक्तों, छांदस काल के ज्ञान और कर्मकांडीय वाङ्मय तथा परवर्ती पौराणिक साहित्य में उपर्युक्त विषय की पर्याप्त विवेचना प्राप्त है।

चैतन्य के आंशिक तथा सार्वशिक लोकमंगलकारी कल्पों को लेकर पर्याप्त साहित्य लिखा जा चुका है। किंतु चैतन्य की बहिरंग विकासोन्मुखी प्रवृत्ति और उसकी मंगलमयी परिणति के अनुक्रम में मानवी संस्कृति का रहस्य तथा उसके समन्वय का क्षेत्र प्रायः अकर्षित ही रहा। मन की भिन्न भिन्न वृत्तियों के रूपकात्मक चित्रण के प्रयास हुए हैं। संस्कृत साहित्य में शाकर अद्वैत की परंपरा से चौदहवीं शती का व्यंकटनाथ वेदांत देशिकाचार्य कृत संकल्प सूत्रोदय धाराविशेष का आभय लेकर

उपस्थित होने के कारण वैश्व भावना का क्षितिज स्फूर्त करने की ओर दृष्टि नहीं रखता, किंतु उसने साहित्य को वृत्तिपरक रूपकात्मक रचनाओं की एक नई दिशा दी है। एक दृष्टि से इस दिशा को नई कहना उचित नहीं, कारण वेदमंत्रों और उपनिषदों के कतिपय स्थलों के वागात्मक इन्द्रियगम्य अर्थ इसी दिशा में उपस्थित होते हैं। मध्यकाल में उपर्युक्त रचनाओं द्वारा इस दिशा का एक लची अवधि के बाद प्रोन्मीलन हुआ। उपस्थित करने का दग भी कुछ नया था अतः यह दिशा ही नई प्रतीत होने लगी। बारहवीं शती के शैल्य फरीदुद्दीन अन्तर्गत कृत 'मतिकुत्तरी', सोलहवीं शती के बनिपन कृत 'पिलग्रिमस प्रोग्रेस' एवं उन्नीसवीं शती के द्विजेन्द्रनाथ ठाकुर कृत 'स्थप्र - प्रयाण' आदि साहित्य भी इसी दिशा में हुए प्रयास के रूप में उपस्थित हैं। किंतु, जिस क्षितिज पर इन वृत्ति नक्षत्रों का उदय लग्य होगा है उसके उन्मेष एवं उन्नार चढ़ाव की रेखाओं में स्यात् रग नहीं भरा गया। वह क्षितिज है मन किंवा मनस्तव्य। मानव की मूल किंवा उसकी समस्त प्रवृत्तियों की रथनाभि मन है, इसी के सरूपभावधारण से आधिभौतिक आधिदैविक केंद्र सत्ता ग्रहण करने है (मनः संकल्पउच्यते—स्वच्छद तत्र)। अतः इसे ही बच और मोक्ष का कारण कहा है। इस संदर्भ में चीनी स्थान एवं जापानी जैन परंपराओं में उपस्थित एक सरल उदाहरण द्रष्टव्य है। किसी विहार के फहराते भग्ने को देख एक भिक्षु ने कहा—'भंडा लहरा रहा है'; दूसरे ने प्रतिवाद करते हुए कहा—'भंडा नहीं लहरा रहा है, पवन तरंग ले रहा है।' उनके शास्ता ने समाधान करते हुए कहा 'भिक्षुओ, तुम दोनों ही भ्रम में हो। न तो भंडा न पवन ही कफित है अपितु यह तुम्हारा मन है जो अपनी तरंगों में भिन्न अनुभूतियों का कारण बना है।' भारतीय आगमपरंपरा भी कहती है—**भासयन्तं जगन्निब्रं संकल्पादेव सर्वतः** (त्रिपुरा रहस्य)। सर्वमूल होने में मन का निशान मानवता के नैक्य के लिये आवश्यक है। पूर्व में मन का निरुक्त हृदय एवं पश्चिम में मस्तिष्क माना जाता है। किंतु वास्तव में न तो इसका आश्रयस्थल केवल मांस रूपी दृष्टिपट है, न शिखरगृह मस्तिष्क अथवा शरीर के भीतर बाहर अवस्थित कोई सज्जिवेश विशेष। मूलतः इसके अधिष्ठान की व्यापकता इदम् पर्यवसिता अहमात्मक उस शून्य में है जो स्वातंत्र्य के कारण ज्ञान में अहम् परामर्शयुक्त सकोच में उपस्थित होता है। उपनिषद् इसे दहराकाश की संज्ञा देते हैं। किंतु शरीरकर्म के स्थूलभावगत केंद्रविशेषों में इसकी सत्ता का आगोप किया जाता है। यही नहीं, अपितु एकाग्रता के क्रम में किसी बाह्य विकल्प में भी इसका न्यास होता है। ऐसा होने पर भी इसकी व्यापकता सीमित नहीं होती तथा कहीं भी मन का स्फुरण हो सकता है। इस व्यापक मन के स्फुरण वृत्तिपद् वाच्य हैं।

वृत्ति नक्षत्रों समेत मन या क्षितिज मानवता के शाश्वत और वैश्व दृष्टि के माध्यम से कामायनी में देखा गया है। तथाच, उनकी अगति एवं दुर्गति का

निदान कर उन्हें उपचीर्ण किया गया है। एवंविध यात्रा के योग्य कल्प एवं मार्ग उपस्थित किए गए हैं चाहे लक्ष्य चैतन्य बिंदु की उपलब्धि हो या मात्र वर्तमान जीवन की लोकस्तरीय सफलता। मन को प्रभावित करने तथा उससे ही प्रत्यक्ष होनेवाली वृत्तियों के यथार्थ एवं उनकी परिणति के आदर्श का दर्शन सापेक्ष रस-निर्वाह अनुभूति की प्रवणता एवं प्रतिभा द्वारा ही संभव है। कामायनी में, जैसा कि हम आगे देखेंगे, यह अनायास ही प्राप्त है। मन के व्यापारक्षेत्र विशेष हृदय और बुद्धि के यथास्थान नियोजन द्वारा मानवता के समबाहु त्रिभुज की कल्पना केवल कामायनी में मिलती है। पूर्व के देशों ने मन को हृदय में केंद्रित किया एवं पश्चिम ने मस्तिष्क में, समन्वय न होने से एक ने बौद्धिक भौतिक समृद्धि खोई और दूसरे ने चैतन्य संवेदन। **अज्ञातः पौरुषतर्कतः** सिद्ध मन - बुद्धि - हृदय का यह सार्वस्तरीय त्रिकोण किसी एक बिंदु की स्थानच्युति से विद्रूप हो जाता है एवं मानवता का सौंदर्य भीत हो सकता है, और होता भी है। किंवा मन का क्षेत्र विशेष के प्रति विषमाकर्षण त्रिभुज का सतुलन नष्ट कर देता है। यही नहीं अपितु मनोबिंदु क्षेत्र-विशेष के प्रति अत्याकर्षण में अनारुष्ट की उपेक्षा करता रेखा मात्र रह जाता है तथा मानवता का आवर्तन ही भ्रष्ट हो जाता है। अतः सुष्टिसौकर्य एवं उसके मंगलप्रवाह के लिये इनमें समस्थानिक सतुलन आवश्यक है। हृदय और बुद्धि अपने ठीक स्थानों पर स्थित रहकर स्थिति में पहुँचने के लिये मन को गति दे सकते हैं किंवा मन का उस अखंड चैतन्य से योगसूत्र स्थापित करा सकते हैं जिससे वह एक टूटी उल्का की भाँति पृथक् हुआ है। कामायनी में मनु स्वयं कहते हैं — एक उल्का सा जलता भ्रान्त शून्य में फिरता हूँ असहाय। 'कारण जलजि-रूपी समरसता के अधिकार' में, 'वप्या की नीली लहरों' में 'सुख की मणियाँ' कामायनी में झिलरी हैं। इनका समन्वयन कर मानवता विजयिनी होती है, एवं जो जहाँ है वहीं उसी स्तर से सामरस्य का अधिकारी घोषित होता है। इस समरसता के प्रचार के लिये विश्वमाता मानवपुत्र को पुकारती है। साधना के क्रम में यह पुकार अंतर्नाद के रूप में उपस्थित होती है। यह पुकार मात्र नादात्मक होती है जिसका अनुगमन करने पर विश्वमाता की प्राप्ति होती है —

मेरे सुत सुन माँ की पुकार

सबकी समरसता कर प्रचार।

'सबकी समरसता कर प्रचार' के द्वारा ऐंद्रिक भौतिक मानसिक कर्मों को गतिशील रखते हुए 'माँ की पुकार' का मर्म अंतर्नाद सुनने की ओर संकेत है। समरसता के

१. दुःखान्यपि सुखायन्ते विषमप्यमृतायते।

मोक्षायते च संसारो यत्र मार्गः स शांकरः ॥—उत्पल स्तोत्र

प्रचार अर्थात् सार्वस्तरीय व्याप्ति द्वारा ही उस पुकार का वास्तविक शब्दातीत नाद ग्रहण किया जा सकेगा। यह पुकार विश्वप्रपञ्च के तुमुल कोलाहल कलह में हृदय की बात के मन के रूप में अपना परिचय देती है। कामायनी का कलेवर ऐसी ध्वनियों से गठित है। समस्त परिवर्तन इसी नित्य समरसता की रंगसिद्धि में सार्थक हैं। सामरस्य का विस्तृत विवेचन अधिक स्थान की अपेक्षा रखता है किंतु उसका मूल सिद्धांत किन्हीं दो विपरीत प्रवृत्तियों के बल, परिमाण आदि सर्वावस्थाओं में समानीकरण द्वारा उपस्थित होता है। उदाहरण के लिये प्राण और अपान को लिया जा सकता है। ये दोनों विपरीत दिशा एवं गति लेकर प्रवहमान रहते हैं। यदि इनमें तुल्यबल आदि भाव प्रतिष्ठित हों तो इनके समवेत भाव की ही आख्या समान होती है। यतः दोनों में दिशा, गति आदि का स्फुरण पृथक् नहीं होता, तत्त्वतः वर्तमान साम्य लेकर ही स्फुरण का भाव रहता है अतः यह साम्यगति ऊर्ध्व दिशा पकड़ती है तथा इस स्तर की आख्या उदान होती है। साम्यागति ऊर्ध्व बिंदु को ग्रहण कर अपनी महाव्याप्ति में व्यान संज्ञा से अभिहित होती है। किंतु सृष्टिभाव का उदय वैषम्य लेकर ही उपस्थित होता है। जैसे प्राण और अपान के विषम बल एवं पृथक्चार बिना न तो श्वास प्रश्वास संभव है न परिणामतः संसारावस्था, वैसे ही त्रिगुण साम्य गुणमयी प्रकृति में पुरुष द्वारा ईक्षण के बिना क्षोभ की उत्पत्ति संभव नहीं है। इस प्रकार अमंग साम्यावस्था में वैषम्य की उपस्थिति सृष्टि का कारण बनती है। जिस प्रकार महातरंग से लघु लहरियाँ उत्पन्न होती हैं उसी प्रकार इस मूल विषम भाव से उसकी अगणित प्रतिध्वनियों सी विषमता की लहरियाँ लोकमानस के तट पर आघात करती रहती हैं —

**विषमता की पीड़ा से व्यस्त
हो रहा स्पंदित विश्व महान्।**

इन विषमताओं के भेदनिरसन और साम्योन्मुख प्रयास में ही नररक्त की सार्थकता है। हृदय और बुद्धि के साधनों द्वारा साधक मन वियोग की कृत्रिम दूरी हटाकर साध्य आत्मा से सामरस्य स्थापित कर आनदलीन होता है। किंवा स्वस्थ (स्व में स्थित) हो चलता है। सामरस्य की संध्या के संधिभाव से ही दिवा रात्रि या सोम सूर्य का उदय होता है। संध्या अपने में न तो दिवा गुण रखती है न रात्रि के लक्षण ही। किंतु बीज भाव में उसमें त्रिगुण साम्य रहता है, जिसमें ईक्षण द्वारा उत्पन्न क्षोभ से दो अतियाँ निरूपित होती हैं एवं लक्षणतरंग उपस्थित होते हैं तथाच रूपग्रहण की चेष्टा प्रारंभ होती है। यही नैरात्म्यवाद की मञ्जिमा प्रतिपदा अथवा शून्य एवं आत्मवाद की सुषुम्णा है। वस्तु एक ही है। निरूपण में दृष्टिभेद से आख्याभेद उपस्थित होता है।

आज के वैषम्य एवं संकटों का हल ढूँढ़ने में मानवचेतना व्यस्त है। अनेक स्तरों पर अनेक प्रवृत्तियों द्वारा यह प्रयास चल रहा है। दर्शन, साहित्य, राजनीति एवं अन्त्यान्त्य सभी मानवी प्रवृत्तियाँ जीवगत एवं जागतिक क्षोभ के प्रति सजग हैं। मानसिक, बौद्धिक और आत्मिक केंद्रों में सक्रिय दार्शनिक चेतनाएँ आज परम भौतिक स्तरों का भी स्पर्श करती उन्हें साम्योन्मुख करने की चेष्टा कर रही हैं। साहित्य, जो बहुकाल से अपनी अधोगामिता में शाब्दिक इन्द्रजाल करता विलास कुतूहल मात्र बन गया था अब अपनी मूल चेतना की ओर प्रत्यावर्तन करता लोकमंगल में रस लेने लगा है। राजनीति के परम संकुचित एवं अवचेतन पंजर में भी महती चेतनाओं के आशीर्वाद से सौमनस्य एवं साम्य के राग भँकृत हो रहे हैं। साहित्य-धारा के, अपनी मूल चेतना की ओर, प्रत्यावर्तन का पहला संकेत कामायनी द्वारा उपस्थित होता है। इसमें मनस्तत्त्व शोध के सदर्भ में मानवी प्रवृत्तियों का इतिहास एवं भविष्य उद्रेहने के लिये तदुत्तरूप मन्वन्तर पट प्रदृश्य किया गया है। लोकमंगल का काव्यात्मक उन्मीलन कामायनी में जिस स्तर पर चिह्न बनाता है, वह परंपराओं का आदर करता हुआ भी रूढ़ियों की जर्जरता से आबद्ध नहीं है। इसी लिये यहाँ मंगलाचरण आदि स्थूल लक्ष्यों में उलभे अभ्येता की मानुष महाकाव्यों के रूढ़िचढ़ लक्षण ढूँढ़ने की प्रवृत्ति का परिचर्पण नहीं होता है। समरसता के समुद्र में उपास्य-उपासक की लीन पुर्तालयों का विगलन कामायनी के साध्य का साधन है। मनीष्टत्त्व वह बाधा मानने को प्रस्तुत नहीं जो उसकी ईप्सित उपलब्धि में बाधक हो। परंपरा की दृष्टि से भी यह सर्गश्च प्रतिसर्गश्च वंशो मन्वन्तराणि च की परंपरा में मन्वन्तर से संबन्ध रखनेवाला प्रथम महाकाव्य है। इसमें मानवी संस्कृति की पूर्व-वर्तिनी प्रवृत्तियों एवं अग्निहोत्र प्रवर्तक के उदय लय का मंगलमय दर्शन होता है। यह दर्शन देवोत्तर मानवी संस्कृति को दाय में मिली वह अक्षयनिधि है जिसके मूल्यांकन द्वारा जीवन की शाश्वत और सहज अन्विता पैठाई जा सकती है।

कामायनी कामगोत्रजा है, अतः उसके स्रोत काम का अन्वेषणप्रसंगानुकूल है। उपाधिविशेष वा स्फुरण न होने से सर्वभावोद्भासिका निरश परमसत्ता, निरंजनावस्था है। वस्तुतः उसकी कोई आख्या नहीं, उसकी स्पंदोन्मुखता से महाशून्य उन्मीलित होता है। शून्य का अर्थ भावनिषिद्ध रिक्त है, अशून्यं शून्यमित्युक्तं शून्य-आभाव उच्यते, अभावः स समुद्दिष्टो यत्र भावाः क्षयंगताः (स्वच्छंदरत्न ४ पटल २६२, २६३ श्लोक)। किंतु पूर्ववर्ती भाव के संस्कारलेश रहते हैं, जिनके संलीन हो जाने पर यही शून्य महाशून्य हो जाता है। महाशून्य में मूल स्पंदोन्मुखता से लब्ध आकुंचन के कारण भावबिंदु अथवा केंद्र उपस्थित होता है। यह साजनावस्था की आदिकोटि है। इसके मूल में निरंश - महासत्ता का ही आधार होता है। इस प्रकार भाव और अभाव, बिंदु एवं शून्य से अतीत वह परमसत्ता अपनी प्रथम

अभिव्यक्ति करती है, किंवा मूल सत्, स्वातन्त्र्य शक्ति व्योतित करता चित् स्तर से आनन्द का भावविन्दु प्रकट करता है।

भावविन्दु चित् की अभिन्न सकलात्मिका अनुभूति है। यह सर्वार्थनियत केंद्र है, संसरण का कारण होने और भावस्तर के अग्रव्यवधारण से तथा आदि कमनीयता के स्फुरण से, इसकी स्रष्टा काम हुई। ऋग्वेद में कहा गया — **कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्**। भावविन्दु या आनन्दविन्दु अथवा कामविन्दु के स्पदात्मक उन्मूलन से त्रिसर्गात्मिका कला (तन्वगत नहीं) सृजित होती है जो इस स्तर पर व्यापक निरंश के अशीभूत और सोषधि होने से दो इतियों को निरूपित करती महाशून्य में स्थित हो जाती है। इतियों के प्रतीक सोम और अग्नि के रूप में, इन्हें ग्रहण किया जाता है। इतियों की रवविधानि में अग्नि और सोम पदवाच्य सृष्टिविभर्ग के दो बिन्दु बनते हैं। यतः सृष्टि इनसे प्रसूत होती है, अतः इसे अग्नीषोमात्मिका योनि कहते हैं—**सा योनिः सर्वदेवानाम् शक्तीनाम् चाप्यनेकधा अग्नीषोमात्मिका योनिः तस्यां सर्वे प्रवर्तन्ते** (मृत्युजिह्वट्टारक ७ - ४०)। अग्नि और सोम की प्राविधिक आख्या शक्ति और शिव पर्यवसित शोण और मित व रूप में आगत साहित्य में प्राप्त है—**सित शोण बिन्दुयुगलं विविक्त शिवशक्ति संकुचतप्रसरम् वागर्थं सृष्टि हेतुः परस्परानुप्रविष्टविस्पष्टम्** (कामकलाविलास ६)। भगवद्गीता इसी तथ्य की ओर संकेत करती कहती है — **मम योनिर्महद्ब्रह्मतस्मिन्गर्भं दधाम्यहम्**।

महाशून्य में स्पदात्मक आकुंचन का परिणाम मूल काम द्वैजिमिका अविष्टाता कामेश्वर भाव में प्रकाशरूप शिव है, यह निमर्शरूपिणी शक्ति से युक्त होकर भी परस्पर उन्मुलावस्था में शिव और शक्तिगत द्विरूपी होता है (**सचैको द्विरूपः** — प्रत्यभिज्ञा हृदयम्)। निरंश परमसत्ता किंवा परमशिवावस्था में शक्ति अतर्लान होती है, उस दृष्टि से यह शिवावस्था मूल अज्ञानावस्था है—**अज्ञानाद्बध्यते लोकः ततः सृष्टिश्च संहतिः** (सर्वाचार) जिससे संसरण क्रम प्रवर्तित होता है। यह मूल काम अपनी परिणति सृष्टिमूल काम में अपने से विभक्त एव विसर्जित अग्नि और सोम के परस्पर साप्तात्मक मेलन द्वारा करता है। साजानावस्था पर्यवसित ये समस्त अवसाय उस निरंश परमशिव के अवोरमैरवत्व में सपन्न होते हैं — **जलस्यैवोर्मयोवह्नेः ज्वालाभंग्यः प्रभारवेः ममस्य भैरवस्यैता प्राप्य विश्वं विनिर्गतम्** (विज्ञानभैरव ११०)। इस सृष्टिमूल काम की, जिसकी स्फुरणकामना में बिन्दु की अहङ्कृति इच्छाशक्ति स्फंदित रहती है, कहते हैं—**बिन्दुरहङ्कारात्मा रविरेतस्मिन्धुनसमरसाकारः कामः कमनीयतया कला च दहनेन्दु विप्रही बिन्दु** (कामकलाविलास - ७)। सोम में ज्ञान और अग्नि में क्रियाशक्ति स्फंदित रहती है। वास्तव में ज्ञान और क्रिया इच्छा से ही प्रवर्तित दो पक्ष हैं—**इच्छा सा तु विनिर्विद्धा**

ज्ञानरूपाक्रियारिमका (मृत्युजिद्महारक ७—३६) जिस प्रकार शिव से सदाशिव और ईश्वर (**ज्ञानशक्तिमानसदाशिवः उद्विक्त क्रियाशक्तिरीश्वर इति अतएवेच्छाशक्तिमयः शिवो यावच्छित्त्वातंत्र्य शक्तिमान् पर्यन्ते परमशिवः** (शिवदृष्टि द्वितीय आह्निक १ श्लोक की वृत्ति) । प्रमाता शिव इन्ही दो शक्तियों से ऐश्वर्य धारण करता है—**ज्ञानक्रियारूपं महैश्वर्ययुक्त परप्रमातृ रूपान्तर तत्त्वमेव महेश्वरतया जानते** (भास्करी ज्ञानाधिकार ८ आह्निक) । सोम और अग्नि के मध्यवर्ती आकर्षण द्वारा मिश्रकला के सोमप्रधान अधोमुखी क्षरण से सृष्टि के कारणभूत सूक्ष्मतम सस्कार आविर्भूत होते हैं । सोम की प्रधानता से सृष्टि और अग्नि की प्रधानता से संहार होता है । यह वैषम्य ही सृष्टि का कारण है, तथा च महाशून्य मे रगावतरण की स्थिति मे नटगज के दो चरणों से अग्नि और सोम के ये दो बिंदु निरूपित होते हैं । इस स्थिति की ओर कामायनी संकेत करती कहती है—**संहार सृजन से युगल पाद (दर्शन सर्ग)** । मिश्रकला प्रत्यर्थनियत सत्ता नहीं रखती न तो सफल के अशभाव की अभग अभिव्यक्ति ही करती है । ऊपर दिए गए विश्लेषण से रवि और काम का परस्पर पर्यायी होना स्पष्ट होता है । ऋग्वेद की कामगोत्रजा श्रद्धा अर्थात् कामायनी, शतपथ ब्राह्मण मे रविपुत्री कही गई है ।

नियतिजाल से अपनी मुक्ति की अभिलाषा, मनु इसी प्रकाशवपु से कामायनी में रखते है—

शनि का सुदूर वह नील लोक,
जिसकी छाया सा फैला है ऊपर नीचे यह गगन शोक,
उसके भी परे सुना जाता कोई प्रकाश का महा ओक,
वह एक किरन अपनी देकर मेरी स्वतंत्रता में सहाय,
क्या बन सकता है नियतिजाल से मुक्तिदान का कर उपाय ।

अन्य सभी पार्थिव ग्रहों की अपेक्षा शनि की कक्षापरिधि बृहत् है । यहाँ उसकी छाया म गगनशोक से अभिप्राय मृत्युलोक का प्रतीक विधान है । यह मृत्युलोक निवृत्ति से आबद्ध और उसकी गतिविधि पर आश्रित है । जीव की पराधीन वृत्ति माया से पृथिवीपर्यंत एकतीस तत्वों मे शिव की इंद्रजाल लीला में स्फुरित होती है—**मायाद्यवनिपर्यन्तं इन्द्रजालं तु बुध्यते** (स्वच्छंद तंत्र ११ पटल ११४ श्लोक) । पूर्ववर्ती छंद मे आया है—**इस विश्वकुहर में इंद्रजाल (इडा सर्ग)** । इस इंद्रजाल का भेद किए बिना जीव स्वतंत्र नहीं हो सकता, न तो उस प्रकाश के 'महा ओक' की किरण ही मिल सकती । मनु मे प्रकाशवपु से आलोक पाने की और इंद्रजाल से छूट स्वतंत्र होने की मौलिक और अभिजात अभीप्सा है, जिसके निदर्शन ऊपर दिए छंद में होते हैं (अन्य स्थलों पर भी) । मलों के परिपाक के अनंतर ही वह दिव्यदर्शन संभव है । इडा, स्वप्न, संघर्ष और निर्वेद ६गों मे क्रमशः मल पक

होते गए हैं और अपनी शक्ति बढ़ा (निज शक्ति तरंगायित था—आनंद सर्ग) द्वारा बोध की प्रतिष्ठा पाने पर (मैं नित्य तुम्हारी सत्य बात—दर्शन सर्ग) मनु शून्य और असत् के अक्षकार से उत्तीर्ण हो उस प्रभापुंज परम सूर्य, उनके अपने शब्दों में—‘प्रकाश का महा ओक’ (इड़ा सर्ग) का दर्शन पाते हैं, जिसकी एक किरण की कामना कभी उन्होंने की थी। ओ नील आवरण जगती के समाप्त हो सत्ता की स्पंदानुभूति में लीला के आह्लादवाला प्रभापुंज-चिन्मय-प्रसाद प्राप्त होता है, और शुद्ध जगत् का द्वार खुलता है, किंवा अनुग्रहस्वरूप शिव अपने मायिक आवरण की मंथि खोल स्पंदित प्रकाशस्वभाव के दर्शन देता है जिसकी एक किरण जीव को पशुपाश से मुक्त करने के लिये पर्याप्त है।

हरिवंश और महाभारत जो इतिहास पुराण की श्रेणी में होने से वेदार्थ का ग्रहण करते हैं, काम को धर्म का पुत्र कहते हैं। निरंश में साश भावोन्मुखता काम की प्रथमावृत्ति है। परम सूक्ष्म में स्थूलत्वग्रहण, अखंड में केंद्रीकरण अथवा व्यापक में व्याप्यभावधारण सवित्तिधर्मता द्वारा समव है। अभिव्यक्ति की अभिव्यक्ति स्वातंत्र्य स्फुरिता स्वभित्ति पर अनुभूत होती है। संवित्ति के भावविशेषग्रहण द्वारा धर्म प्रकट होता है, धारणात्मक होने से धर्म परिणामी हुआ। धारण का धार्यभाव धर्म है। इस प्रकार धर्म की परिणति किंवा सतति काम हुआ।

अब यह देखना है कि कामायनी में साहित्य के व्याज से किस शाश्वत अर्थ की अभिव्यक्ति होती है और उसके ग्रहण का उपाय किस पद्धति द्वारा संभव है। कामायनी के आमुख में कुछ ऐसे सूत्र हैं जो उसके मौलिक दृष्टिकोण का स्पष्ट संकेत देते हैं। उनका निदर्शन इस सदर्भ में उल्लेख्य है।

‘आज हम सत्य का अर्थ घटना कर लेते हैं। तब भी उसके तिथिक्रम मात्र से संतुष्ट न होकर मनोवैज्ञानिक अन्वेषण के द्वारा इतिहास की घटना के भीतर कुछ देखना चाहते हैं। उसके मूल में क्या रहस्य है? आत्मा की अनुभूति। हाँ, उसी भाव के रूपग्रहण की चेष्टा सत्य या घटना बनकर प्रत्यक्ष होती है। फिर वे घटनाएँ स्थूल और क्षणिक होकर मिथ्या और अभाव में परिणत हो जाती हैं किंतु सूक्ष्म अनुभूति या भाव चिरंतन सत्य के रूप में प्रतिष्ठित रहता है, जिसके द्वारा युग युग के पुरुषों और पुरुषाथों की अभिव्यक्ति होती रहती है।’

‘यह आख्यान इतना प्राचीन है कि इतिहास में रूपक का भी अद्भुत मिश्रण हो गया है। इसी लिये मनु, भट्टा, इडा इत्यादि अपना ऐतिहासिक अस्तित्व रखते हुए सांकेतिक अर्थ की भी अभिव्यक्ति करें तो मुझे कोई आपत्ति नहीं।’

‘यदि भट्टा और मनु अर्थात् मनन के सहयोग से मानवता का विकास रूपक है तो भी बड़ा ही भावमय और श्लाघ्य है। यह मनुष्यता का इतिहास बनने में समर्थ हो सकता है।’

इन उद्धरणों से क्या इस निष्कर्ष पर पहुँचना समीचीन नहीं कि भद्रा, मनु, इडा आदि जिन भावमयी सकल्पात्मक अनुभूतियों की मूर्त अभिव्यक्ति ग्रहण कर अपना ऐतिह्य अस्तित्व प्रतिपादित करते हैं वह परम रहस्य ही अनुसंधेय एवं काव्य का इच्छित प्राप्य है? क्योंकि कामायनीदृष्टि में सत्य का मूल अनुभूति है न कि उसके रूप ग्रहण की चेष्टा जो कालांतर में मिथ्या और अभाव में परिणत हो जाती है। हाँ, उसका स्थूल एवं इंद्रियगम्य बौद्धिक स्तर से तारतम्य बैठाने के लिये इतिहासपद्ध की उपस्थिति एक आवश्यक अनुषंग है।

काव्यशास्त्र की परंपरा काव्य के उद्देश्य को रसास्वाद मानती है। प्रश्न होता है कि इस मान्यताप्राप्त रसास्वाद का मूल्य और उद्देश्य क्या है? भारतीय परंपरा किंवा प्रबुद्ध वैश्व चेतना आत्मोपलब्धि को चरम उद्देश्य मानती है। आचार्य गौड़पाद इस आस्वाद को आत्मोपलब्धि में बाधक मानते हैं, यह धारणा लगभग सभी निषेधात्मक दर्शनप्रस्थानों की है, जो उनकी दृष्टि से समीचीन ही है। तो क्या काव्य का उद्देश्य और माध्यम हमारे चरम उद्देश्य की अवाप्ति में बाधा देता है? कम से कम कामायनी में ऐसा नहीं, वहाँ तो उसकी प्राप्ति का एक सहज मार्ग है, कामायनी में भय और प्रेय युगपत् साधित और तत्त्वतः एक सिद्ध हुए हैं —

**काम मंगल से मंडित भय सर्ग इच्छा का है परिणाम,
तिरस्कृत कर इसको तुम भूल बनाते हो असफल भवधाम।**

—भद्रा सर्ग

इदम् पर्यवसित रसास्वाद, सुखावेदना और दुखावेदना में अद्वयस्थिति और समानता का अनुभव नहीं होने देता, इसी लिये आत्मोपलब्धि में उसे बाधक कहा गया। अहम् पर्यवसित परिवेश में 'सर्वेशिवमयम् जगत्' की दृष्टि रखनेवाली भैरवागम की संकल्पात्मिका धारा इससे भिन्न मत रखती है। निषेधवादी दर्शनप्रस्थानों के गंतव्य बिंदु से इस धारा का पथ कहीं आगे जाता है, वहाँ आत्मानुभूतिपरक काव्यगत रस का आस्वाद बाधक नहीं, साधक होता है। इसी लिये महामाहेश्वर आचार्य अभिनव निर्देश करते हैं, आस्वादानात्मानुभवो रसः काव्यार्थमुच्यते। इस धारा में तिरनेवाली कामायनी में मिलता है —

**नित्य समरसता का अधिकार समझता कारण जलधि समान,
व्यथा से नीली लहरों बीच बिखरते सुखमणिगण घुतिमान।**

—भद्रा सर्ग

किसी छंदोबद्ध प्रकांड रचना द्वारा चमत्कारपूर्वक बुद्धिविलास में सीमित एवं देह प्राण पर आश्रित रस की सृष्टि करने के लिये नहीं अपितु आत्मस्तर पर अनुभूत सत्य को अभिव्यक्ति देने के लिये कामायनी लिखी गई। इस छंद का पहला

चरण नित्य समरसता का अधिकार संशोधित होकर आया है, वहाँ विषमता का चिर विकल विषाद पहले लिखा गया था जिसे निहाल दिया गया और नित्य समरसता का अधिकार रखा गया। इस महत्वपूर्ण तथ्य का कवि की मूल हस्तलिपि देखने से पता चलता है। इसके अंतिम चरण का भी पूर्वरूप बिखरते सुखमणिगण के स्थान पर बिखरती सुखमणियाँ था, जिसे संशोधित कर 'गण' शब्द का समावेश किया गया। यह छंद श्रद्धा सर्ग में श्रद्धामुख से कहा गया है। स्वानुभूति से उन्मिष्ट अपने संदेश की पूर्ण अभिव्यक्ति होते न देख कवि ने संशोधन कर छंद को यह वर्तमान रूप दिया। विषमता, विकलता और विषाद परमसाम्य के चिरतन भाव में कल्पित होती भावपरक दशाएँ हैं अतः उनमें चिरभाव कैसे मिलेगा। बहुयवनात्मक सुखमणियाँ नितांत पार्थक्य और नानात्व ही द्योतित कर पाते जबकि मणिगण से अगाँगी पर्यायी एकदेशत्व भी व्योक्त होता है। यहाँ एक प्रतीकात्मक प्रयोग का भी प्रयोग है उसकी चर्चा यथावसर होगी। देवों को मणि के रूपक में रखा गया है। सुखविलाम में व्युत्तिमान घोरवस्था से मसक्त उन देवों की ऊर्जस्वल अभिव्यक्ति 'मणियाँ' शब्द रखने से वैसी न होती, साकेतिक भाव का वैसा पौनःप्रपञ्च ओज न रहता जैसा मणिगण शब्द के विन्यास से हुआ है। प्रलय की नीली लहरों में सुखमयूखी मणि चिम्बर पड़े, अर्थात् देवसमुदाय अस्तोन्मुख हुआ। गण शब्द समूहवाची होकर भी व्यक्तिपरक अधिकार की प्रवणता रखता है क्योंकि उसकी (गण) इकाई और आधार व्यक्ति ही है। बुभुक्षित और उन्मुक्त क्रियाशीलता देवों की मौलिक विशेषता भी — री अतृप्ति निर्बाध विलास (चिता सर्ग)। उनका विशिष्ट और बलशाली अनुठापन गण शब्द में उनकी समाज रचना-पद्धति सहित भली मौलि रक्षित है। इस प्रकार इस अनुभवसिद्ध संशोधन ने वस्तु को आगमपरंपरा के अभिन्नम् भिन्नमिवभासते और अद्वैतम् द्वैतमिवभासते के भी अनुकूल बना दिया। इस छंद की विवेचना से प्राप्त होता है कि — कारण जलधि समान है, अर्थात् उस परमसाम्य में नैषम्यतरंग नहीं है, वह मूलतः निस्तरंग है। किंतु स्वातंत्र्यपूर्वक अधिकार प्रयोग से उमड़ने लगता है, लहरों का नीलाभास होता है और लगता है जैसे दम आलोड़न में स्थितिमुख के मणिपुञ्ज रूप परिवर्तित कर व्यथा से बन गए। यह आलोड़न परमसाम्य दृष्टि से अपूर्णमन्यता है तथा नील की यह भासमानता लाक्षणिक है। यह दृश्य जगत् की स्थूलता की ओर संकेत करती है किंवा वाद्य वेद्यता लक्षित करती है। सुल से आभ्यन्तरिक वेद्यता प्रकट होती है। आचार्य ज्योतराज ने भी नील और सुल को प्रत्यभिज्ञाहृदय के प्रथम सूत्र की व्याख्या में इसी भाव पर्याय में ग्रहण किया है। नित्य सामरस्य की दशा परम-शिवावस्था है, जिसमें समस्त तत्त्वकोटियाँ उदित तिरोहित हुआ करती हैं। इस उदय-तिरोभाव का सामरस्य की मूल दशा पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। वह दशा अपने में

अज्ञान ही रहती है, अतएव स्वमात्रा में अनुभूतिवैषम्य किंवा अनुभव की वैधता में वैषम्य नहीं होता किंतु प्रकृतिभाव में तद्भाव दृष्टि से धर्मपरिणाम एवं लक्षण-परिणाम उपस्थित होते हैं। लक्षण एक इयत्ता लेकर उपस्थित होते हैं अतः अन्य किसी भी दूसरे लक्षण से विलक्षण ही होते हैं। कामायनी की मूल दृष्टि सामरस्य पर है—मेरे सुत सुन माँ की पुकार, सब की समरसता कर प्रचार। (दर्शन रत्न)। आगमपरंपरा में सामरस्य दो दृष्टिकोणों से विवक्षित हुआ है। स्थूल, सूक्ष्म और कारण शरीर को त्रिपुर माननेवाली भेदपरक शैवागम-परंपरा में समाधि ही सामरस्य पदवाच्य है जबकि अभेदवादिनी मैत्रागमपरंपरा विरोधी स्फुरणों के सार्वभाविक एवं सार्वशिक समानीकरण के अनंतर की स्थिति को सामरस्य मानती है, क्योंकि मूल वस्तु चित् द्विधा विभक्त होकर शिव शक्ति के रूप में ख्यात होती समस्त तत्त्वग्रामों के अवभासन से विश्वोन्मीलन करती है—एकं वस्तु द्विधा भूतं द्विधाभूतमनेकधा। सच्चैकोद्विरूपः त्रिमयश्चतुरात्मा सप्त-पञ्चकस्वभावः। यहाँ द्रष्टव्य है कि शेष पैंतीस तत्त्वों को स्वभाव के रूप में देखा गया है। श्रुतिसाहित्य में भी है—एकं सद्भिप्रा बहुधा वदन्ति। यतः इस विश्वोन्मीलन का मूल, चिति में स्पेच्छया उद्भावित संकोच और वैषम्य है जिससे समस्त भावभेदावभासन भावित होते हैं और अंशों के अंश निरूपित होते हैं अतः वैषम्य के विगलन, संकोच के निरसन, अंश और भाव का आत्यंतिक समानीकरण उस दशा के लिये आवश्यक है जिसमें आत्मा अपने मूल स्फुरण को पहचान नित्यसामरस्य में प्रतिष्ठित होता है।

कदाचित् काव्यशास्त्र की दृष्टि में रस का व्यापार दैहिक और प्राणिक स्तर पर ही विशेष रूप से देखा गया और इस परिवेश में किन्हीं आचार्यों ने रसास्वाद को सहृदय की ही संपत्ति तक मान लिया। उनका तर्क रहा कि कवि, शब्द और उसके अर्थ की चिन्ता से ग्रस्त रहता है अतः रसास्वाद में असमर्थ है। इसलिये कहा गया—**कविः करोति काव्यानि रसं जानन्ति पंडिताः।** वास्तव में विकल्पोन्मुखता की दशा में पदगुणक मात्र होने से कवि की विषयोन्मुखी चेतना शब्द और अर्थ की भारी चिन्ता से घिरी रहती है। वहाँ कवि चिति की स्वरूपगोपनावस्था में उदित शब्द-राशि की शक्तियों का भोग्य होता है भोक्ता नहीं, शब्दराशि समुत्थस्य शक्ति-वर्गस्य भोग्यताम् कलाविलुप्त विभधो गतः सन्स पशुः स्मृतः (स्पंद ३१३)। वहाँ कलादि पञ्चकंचुकों की माया में विभुता अर्थात् पतित्व पर आवरण पड़ जाता है अतः विस्मृति से स्वभाव का अभाव प्रतीत होता है। रुद्रक्षेत्रीयमायांड में स्थूल के प्रति चेतना की अधोमुखी वृत्ति अपरभाव का उदय कराती है। विषयेष्वेव संलीनानधोधः पातयत्ययून् रुद्राण्युन्या समालिङ्ग्य घोर तयोऽपरास्मृताः (मालिनी विजयोत्तर)। किंतु संकल्पोन्मुखता की अवस्था में भी क्या यही स्थिति

होती है ! नहीं । वहाँ भोक्ता और भोग्य की भिन्नवेद्यता निरखित रहती है और एक-तत्त्वता का भान रहता है—**तस्माच्छब्दार्थचिन्तासु न सावस्था न या शिवः भोक्तैव भोग्य भावेन सदा सर्वत्र संस्थितः** (स्पन्द कारिका २-४) । सकल्पोन्मुखता की इस दशा में कवि के लिये वैखरी प्रस्थानत्रिंशु नहीं होती अपितु कवि द्वारा नीत आत्मानुभूति के संदेश ग्रहण की भूमि हो जाती है, कभी वह इस संदेश को धारण करने में भी असमर्थ हो जाती है—**भार विचार न सह सकता** (आशा संग) । वैखरी मनुष्य वाणी है—**तुरीया वाचा मनुष्याः वदन्ति** । देव और ऋषि वाणी इसमें परे मध्यमा और पश्यंती है । वाणी के उन स्तरों में व्यवहार करने से ही कवि को **कविर्मनीषी परिभूः स्वयंभूः** कहा गया । उसके लिये आवश्यक नहीं कि वह वैखर शब्दों के रूढ़ और देशकालानुरोध में प्रवर्तित अर्थों को ही ग्रहण करे तथा अपनी भावव्यंजना में तत्सजातीय विन्यासों से आग्रह रहे । वह स्वतन्त्र होकर ही अपनी भावसृष्टि का उन्मीलन करता है, अतः संकेतों में बोलने का अधिकार उसे अनायास ही प्राप्त है । यदि वह कहता है **चत्वारिंशृंगाः त्रयो अस्य पादाः** और हम चार सौग और तीन पैरवाला बैल इस विधाना की सृष्टि में नहीं पाते तो हमें सोचना चाहिए कि इस पशुरुपी बैल के रूपक में अपनी अनुभूति का कौन सा रूप कवि रखना चाहता है । क्या यहाँ संकेतपद्धति ही एकांत अधिष्ठात्री न होगी ? इस पर लिखे अपने निबंध में कवि ने कहा है—‘साहित्य में विकल्पात्मक मननधारा का प्रभाव इन्हीं अलंकारवादियों ने उत्पन्न किया ।’ मूल मत्ता (अहम्) जिस स्तर पर आरोपित की जायगी अथवा जिस भाव में आत्मबोध की प्रतीति मानी जायगी वहीं अनुभूति संज्ञा तथा उसके आस्वाद की क्रिया का व्यापार लक्षित होगा । आत्मा में आत्मबोधवन्त समाधिप्रज्ञ को देहगत, प्राणगत, मन एवं बुद्धिगत सुखावेदना और दुखावेदना में भिन्नवेद्यता की प्रतीति नहीं होती अथवा वेद्यता होती है—**प्राण प्राहक संवित्तिः सामान्यासर्वदेहिनाम् योगिनान्तुविशेषोऽयं सख्यन्धे सावधानता** । उसकी यह वेद्यता साम्यस्तरीय और सामान्य होती है, किंतु देह प्राणादि में आत्मबोधवाले की स्थिति इसके सर्वथा विपरीत होती है । स्पष्ट है कि अलंकारवादी दृष्टि अलंकृत या अलंकरणीय तक न जा अलंकरण मात्र पर ही विभक्त हो जाती है । मननधारा में संकल्पात्मकता का हार्दतत्त्व न होने से ऐसा होता है ।

रसास्वाद की वास्तविक प्रक्रिया का उत्स तथा रसानुभूति का तात्त्विक मर्म आत्मानुभूति में है (**रसो वै सः**) । यह आत्मा की संकल्पात्मिका अनुभूति ही है जिसके रूपग्रहण की चेष्टा स्थूल घटना बन उपस्थित होती है । घटित स्थूल घटना मिथ्यापरिणामिनी और अभावरूपा होती है किंतु उसके मूल में पिहित आत्मा की संकल्पात्मिका अनुभूति नित्यदीप्त एवं सतत भावमयी रहती है । यह मर्म कामायनी

के आमुख में बताया गया है। स्पंदशास्त्र में संकल्पात्मकता, कर्तृत्व किंवा वेदक तथा विकल्पात्मकता, कार्यता अथवा वेद्य के रूप में शब्दित और ख्यात है। कर्तृत्व या वेदक की कार्यता या वेद्य रूपांतरित और अभाव में परिणत होते हैं। कर्तृत्व अविनश्वर है—**अवस्थायुगलं चात्र कार्यं कर्तृत्वं शब्दितं कार्यता क्षयिणी तत्र कर्तृत्वं पुनरक्षयम्** (स्पंद १-१४)।

इतिहास के प्रति भी कवि ने अपना दृष्टिकोण स्पष्ट करते हुए आमुख में कहा है — 'आज के मनुष्य के समीप तो उसकी वर्तमान संस्कृति का क्रमपूर्ण इतिहास ही होता है। परंतु उसके इतिहास की सीमा जहाँ से प्रारंभ होती है ठीक उसी के पहले सामूहिक चेतना की दृढ़ और गहरे रंगों की रेखाओं से, बीती हुई और भी पहले की बातों का उल्लेख स्मृतिपट पर अभिष्ट रहता है।' सृष्टि के आविर्भाव से मानवी संस्कृति के प्रारंभपर्यंत एक दीर्घ अंतराय है। इस अंतरायकाल में भी घटनाएँ अवश्य बीतीं। कामायनी का कथानक और मानवविता मनु उसी अंतराल के घटना और व्यक्ति है। उन अंतरालवर्तिनी घटनाओं की छाप मानवी स्मृति के अवचेतन पटल पर उल्लिखित हो सत्कारों से संवलित हो गई, जिनमें संस्कृति के अंकुर निकले और मानव के बौद्धिक, दैहिक अस्तित्व के सूक्ष्मतम उपादान गठित हुए। यह छाप उस अभिन्न और मूल चेतना द्वारा पड़ती है जो उस अंतराल में अविभक्त और अनभिव्यक्त रहती है, क्योंकि देहधारी, तब सभावना में ही रहता है। चेतना को मानव शरीर का स्थूल आयतन तब नहीं प्राप्त हुआ रहता। अतः व्यक्ति के अभाव में अभिव्यक्ति संभव नहीं। कवि के सामूहिक चेतना के उल्लेख से वह मूल अविभक्त चेतना ही अभिहित है जो आगे क्रमिक विकास एवं संस्कृति के अरण्योदय में व्यक्तिशः अभिव्यक्त और पल्लवित होती है। इस छाप किंवा उल्लेख का, रूढ़ विचारों के परिवेश में विचित्र और अतिरंजित लगना स्वाभाविक है। इस छाप से प्रतिबिंबित अकनों का युगानुसारी रुचियों से सामंजस्य बैठाने और रहस्यान्वेषण के लिये नैतिक प्रक्रिया का आश्रय लेना पड़ा। हम यहीं तक सतुष्ट न रह अतियों के अनेक अनुकूल भाव्य अपनी अपनी रुचियों से करने लगे। शून्य, प्राण और बुद्धि प्रभृति भौतिक और अर्धभौतिक स्तरों से तथ्य संग्रह करती, तर्क और विचारणा के अनुवंग से, मानवी चेतना आत्मा की सकल्पात्मक अनुभूति की ओर बहुधा प्रस्थित हुई, उसे देखा किस किस रूप में यह अवातर प्रश्न है। इस प्रश्नान की पद्धति के उल्लेख हमारे प्राचीन वाङ्मय में बहुविध प्राप्त हैं — **इंद्रियेभ्यः परोक्षार्थाः अर्थेभ्यश्च परं मनः। मनसस्तु पराबुद्धिर्बुद्धेरारामहान्परः** (कठोपनिषद्, १ अ० ३ वल्ली)। यहाँ आत्मा से इंद्रियपर्यंत अघोमुखी संस्करण का अंकन क्रमिक महत्ता के रूप में हुआ है। आत्मोपलब्धि परिणामी प्रस्थान ऊर्ध्वमुखी होता है जिसमें प्राण, मन, बुद्धि आत्मोन्मुखी आरोहण करते हैं। आत्मदर्शन के अनंतर मन वास्तव में समाप्त

हो आत्मशक्तिमय हो जाता है, किंतु आत्मोन्मुखी बुद्धि (इहा) को संस्कारलेश से उसके मिथुनरूप का दर्शन होता है—**अद्यायुत बस मनु तन्मय ये** (रहस्य सर्ग) किंवा बुद्धि द्वारा पूर्ण एकतत्त्वता की अनुभूति नहीं हो सकती किंतु 'अद्वैतं द्वैत-मेवभासते' का रूप आभासित हो सकता है जैसा कि कामायनी में इहा के रूपक में संकेतित है। इहा की मानस कैलासयात्रा हम संदर्भ में अवलोकनीय है। मानस, महाहृद प्रसंग में अन्यत्र विवेचित होगा। कैलास से तात्पर्य सर्वोच्च विश्वमूर्धा तो है ही; क, अक्षर कमल और मूर्धा किंवा ब्रह्मविल पदवाचो है। एता, शक्ति के क्रीडितभाव के स्फुरण को कहते हैं। आम्, से तात्पर्य आशुनस्थिति का है। एवं-विध अनुभूतभावस्थिति कैलास पदवाच्य है—**मनु ने कुछ कुछ मुसकया कर कैलास ओर दिखलाया** (आनंद सर्ग)।

काव्य और कला पर लिखे अपने निबंध में कवि ने संकल्पात्मक और विकल्पात्मक गहनधारा की सूत्ररक व्याख्या और विवेचना की है, जो मार्गनिर्देश के लिये पर्याप्त है। वहाँ कहते हैं—'हाँ फिर एक प्रश्न स्वयं खड़ा होता है कि काव्य में शुद्ध आत्मानुभूति की प्रधानता है या कौशलमय आकारों या प्रयोगों की? काव्य में जो आत्मा की मौलिक अनुभूति की प्रेरणा है, वही सौंदर्यमयी और संकल्पात्मक होने के कारण अपनी अर्थस्थिति में रमणीय आकार में प्रकट होती है। वह आकार वर्णात्मक रचनाविन्यास में कौशलपूर्ण होने के कारण प्रेय भी होता है। रूप के आवरण में जो वस्तु सन्निहित है, वही तो प्रधान होगी। इसका एक उदाहरण दिया जा सकता है। कहा जाता है कि वात्सल्य की अभिव्यक्ति में तुलसीदास सूरदास से पिछड़ गए हैं। तो क्या यह मान लेना पड़ेगा कि तुलसीदास के पास वह कौशल या शब्दविन्यासपटुता नहीं थी, जिसके अभाव के कारण ही वे वात्सल्य की संपूर्ण अभिव्यक्ति नहीं कर सके? किंतु यह बात तो नहीं है। सोलह मात्रा के छंद में अंतर्भावों को प्रकट करने की जो विदग्धता उन्होंने दिखाई है, वह कविता संसार में बिरली है। फिर क्या कारण है कि रामचंद्र के वात्सल्य रस की अभिव्यजना उतनी प्रभावशालिनी नहीं हुई, जितनी सूरदास के श्याम की? मैं तो कहूँगा कि यही प्रमाण है आत्मानुभूति की प्रधानता का। सूरदास के वात्सल्य में संकल्पात्मक मौलिक अनुभूति की नीवता है, उस विषय की प्रधानता के कारण। श्रीकृष्ण की महाभारत के युद्धकाल की प्रेरणा सूरदास के हृदय में उतनी समीप नहीं, जितनी शिशु गोपाल की वृंदावन की लीलाएँ। रामचंद्र के वात्सल्य रस का उपयोग प्रबंधकाव्य में तुलसीदास को करना था, उस कथानक की क्रमपरंपरा बनाने के लिये। तुलसीदास के हृदय में वास्तविक अनुभूति तो रामचंद्र की भक्त-रक्षण-समर्थ दयालुता है, न्यायपूर्ण ईश्वरता है, जीव की शुद्धावस्था में पाद पुण्य-निलिप्त कृष्णचंद्र की शिशुपूति का शुद्धाद्वैतवाद नहीं। दोनों कवियों के शब्द-

विन्यास-कौशल पर विचार करने से यह स्पष्ट प्रतीत होगा कि जहाँ आत्मानुभूति की प्रधानता है, वहीं अभिव्यक्ति अपने क्षेत्र में पूर्ण हो सकी है। वही कौशल या विशिष्ट पदरचनानुक्त काव्यशरीर सुंदर हो सका है। इसी लिये अभिव्यक्ति सद्दयों के लिये अपनी बेसी व्यापक सत्ता नहीं रखती जितनी अनुभूति। भोता, पाठक और दर्शकों के हृदय में कविकृत मानसी प्रतिमा की जो अनुभूति होती है उसे सद्दयों में अभिव्यक्ति नहीं कह सकते। वह भावसाम्य का कारण होने से लौट कर अपने कवि की अनुभूतिवाली मौलिक वस्तु की सहानुभूति मात्र ही रह जाती है। इसलिये व्यापकता आत्मा की सकलपारमक मूल अनुभूति की है।' उक्त निबंध में प्राप्त विवेचना से यह तथ्य निकला कि मौलिक अनुभूति कवि में तथा सद्दय या भावक में उसकी प्रतिध्वनि के रूप में सह-अनुभूति उपस्थित होती है। यह सह-अनुभूति या सहानुभूति उस मौलिक अनुभूति की अनुवर्तिनी होती है। यह सहानुभूति रसात्वाद के माध्यम से सद्दय को कवि की मौलिक अनुभूति के निकट ले जा उससे तादात्म्य करानी है। साधारणीकरण की यह दशा रूपक तत्त्व के अंतर्भुक्त है।

रहस्यवाद पर लिखे निबंध में कवि ने मत स्थिर किया कि काव्य में आत्मा की सकलपारमक मूल अनुभूति की मुख्य धारा रहस्यवाद है।

कामायनी के आमुख में यह स्थापना की गई है कि अनुभूति, जिसके रूप-ग्रहण की चेष्टा स्थूल घटनाएँ हैं, चिरंतन सत्य है। उसके द्वारा युगयुग के पुरुषों और पुरुषार्थों की अभिव्यक्ति होती है। जलप्लावन भारतीय इतिहास में एक ऐसी ही घटना है। आमुख में हम बात को मान्यता दी गई है कि मनु, भद्रा, इडा इत्यादि अपना ऐतिहासिक अस्तित्व रखते हुए सांकेतिक अर्थ की भी अभिव्यक्ति करें तो कोई आपत्ति नहीं। रहस्यवादी ढंग और विरोध लक्षणा से विदित और शापित कराया गया कि काव्य की मूल उपलब्धियाँ उन सांकेतिक अर्थों एवं उन संकेतों की लीला किंवा उनके (काव्य के) चिदश में निहित हैं, अचिदश अर्थात् मात्र शाब्दिक साहित्यव्यापार में नहीं। इडा सर्ग में कहा गया है—**सर्वज्ञान का जुद्ध अंश विद्या बनकर कुछ रचे छंद** (इडा सर्ग) अर्थात् शिव-तत्त्वगत सकल ज्ञातृत्व किंवा महाज्ञान (जीवदृष्टि में) मूल चैतन्यस्तर से अवरोहण कर संकोचक्रम में नित्त भाव ले विद्या के रूप में काव्यावतार करता है, प्रत्यभिज्ञा कहती है—**चित्तिरेवचेतनपदाद्वरुद्धाचैत्यसंकोचिनी चित्तम्**। विद्या के आरोह-क्रम में मूल सहज भाव प्राप्त होने पर शिवावस्था उपलब्ध होती है, शिवसूत्र में कहा है—**विद्यासमुत्पानेस्वाभाविके खेचरोशिवावस्था**। चित्त आत्मा की सकलपारमक अनुभूति की अणुभावगत मन बुद्धि अहंकारात्मिका परिणति ही तो है। शिवसूत्र में कहा है—**आत्माचित्तम्**।

ऐतिहासिक आधार पर लौकिक (मात्रस्थूल) अर्थ में उलझने से बौद्धिक

कर्षण द्वारा शास्त्रीय रसानुभूति तो की जा सकती है किंतु तत्त्वदृष्टि बिना उसके हृदय तक पहुँचना संभव नहीं, **खिर चढ़ी रही पाया न हृदय (दर्शन सर्ग)** ।

सामरस्योपलब्धि की दिशा में आत्मानुभूति की दृष्टि लेकर कामायनी रहस्यमार्ग से चली । उसके संकेत अचिदंशकाय ऐतिहासिक पुरुषों और उनके मिथ्यापरिणामी पुरुषार्थों में अपनी तत्त्वानुभूति व्यक्त करते हैं, किंतु अचिदंश या जगत् को मिथ्या और त्याज्य मानने की इसमें कल्पना नहीं—**कर रहा कहीं न संचित त्याग ।**

ज्ञानमार्ग में चिदंश और अचिदंश अरणिमंथन क्रम से पृथक् कर दिए जाते हैं और अचिदंश किंवा जगत् को त्याज्य मान ज्ञानमार्गी शुद्ध चिदंश में कैवल्य लाभ करता है—**कैवल्यनाम होने पर अक्रियभावगत शुद्ध स्थिति रहती है ।**

अखंड योगमार्ग में साधक चिदंश को अचिदंश से शोधित कर पृथक् नहीं कैंक देते, वे अचिदंश को रूप या आसन बना उसी पर नियामक स्वरूप अधिष्ठित हो जाते हैं, इस अधिष्ठान का उद्देश्य आगे का कर्म है । यही अचिदंश प्रेतासन किंवा शवासन है जो सभी को प्राप्त है तथा जिसपर आसीन साधक शक्तिलाम कर शक्तिस्वरूप हो जाता है—**विदिता येन स मुक्तो भवति महात्रिपुर-सुन्दरीरूपः (कामकला विलास ८)** ।

मानवी प्रवृत्तियों एवं क्रियाओं के नियामक केंद्रों का अवस्थान नरदेह में ही है । अक्रमव्यतिरिक्त साधारण क्रम में उन नियामक केंद्रों पर अधिकार के अनंतर ही चैतन्य बिंदु के दर्शन का मार्ग मिलना संभव है । इन केंद्रों को साधनक्रम में चक्रों के रूप में ग्रहण किया जाता है, जो साधारणतया छह हैं । पृथ्वी आदि पंचमहाभूत पाँच में और मन छठें में क्षेत्रित है । मानव इनसे अधिकृत और चालित होता है । साधक इन्हें आयत्त कर विकल्पहीन हो शुद्धज्ञानालोक प्राप्त करता है । विकल्पों का उदय वर्ण या मातृका क्रियाओं से होता है जो इन्हीं चक्रों में केंद्रित हैं । इनसे संक्रांत जीव विकल्पमय और उत्क्रांत सकल्पमय होता है । मानव को नरदेह के रूप में अचिदंशकाय विकल्पमय शवासन प्राप्त है । इसपर ठीक ढंग से स्थित रह कर्म करने से अचिदंश चाहे यह पिंडगत हो वा ब्रह्माडगत, फँकने त्यागने की आवश्यकता नहीं अपितु उसे भी चिदंश में परिणत करने का सामर्थ्य पाना है, यह वीरभाव से ही संभव है, कायरतापूर्वक जगत् को अभिशाप मान एवं अपने देह को गर्हित जान उसमें पलायन करने से इस स्थिति की प्राप्ति कथमपि संभव नहीं । कामायनी इस तथ्य का उद्घाटन यों करती है —

**जिसे तुम समझे हो अभिशाप जगत् की ज्वालाओं का मूल,
ईश का वह रहस्य वरदान कभी मत जाओ इसको भूल ।**

—भद्रा सर्ग

फलभुति में कहा गया—

विश्व की दुर्बलता बल बने पराजय का बढ़ता व्यापार,
हँसाता रहे उसे सविज्ञास शक्ति का क्रीड़ामय संचार।

— भद्रा सर्ग

अर्थात् शक्तिसंचार से मानव को दुर्बलतारूप में प्राप्त अचिदंश का विदीकरण। कामायनी में सृष्टि विधाता की कल्याणी कृति कही गई है —

विधाता की कल्याणी सृष्टि।

— भद्रा सर्ग

ईश्वरतत्त्व में बहिर्गन्धेय होने से विश्वकल्पना साकार होती है—**ईश्वरोबहिर्गन्धेयः निमेषोन्तः सदाशिवः** जिसमें अहम् इदम् समान भाव से स्थित रहते हैं और इच्छाशक्ति का क्रियात्मक स्फुरण सविशेष रहता है (शिवदृष्टि १ आह्निक २०-२१ श्लोक)। इस बहिर्गन्धेय की माया में ईश्वर की ईक्षणक्रिया से द्योभोत्पाद होता है। चैतन्य के निस्तरंग सिंधु में सृष्टिकी एक तरंग उठती है, बहुत्व की कामना को वह अपने में ही साकार करता है अथवा ब्रह्मा या विधाता उत्पन्न हो जगदंड सृजित करता है। कल्याणघन शिव की प्रेरणा से विधाता कल्याणी सृष्टि का कारयिता बनता है।

यह आग्रह भी एक दृष्टि से ठीक नहीं कि अमुक पद्धति से ही अर्थ किया जाय। यह तो अध्येता की भद्रा पर निर्भर करता है कि वह शब्दव्यापार संबलित स्थूल अर्थ में रुचिमान है या शब्द के मूल भावचैतन्य में अंतर्मग्न हो आत्मानुभूति-परक रसास्वाद ग्रहण करता है, **यो यो यां यां तनुं भक्तः भज्यार्चितुमिच्छते तस्य तस्याचलां भद्रां तामेव विद्वांस्यहम्**। शब्दव्यापारगत भाव स्थूल अर्थ बुद्धिग्राह्य है, बुद्धि का क्षेत्र सीमित और आत्मानुभूति का असीम है, कारण बुद्धि माया के अंतर्भुक्त है और माया परिमाण परिमेष की बननी है—**मीयते अनया इति माया**। आगमविचारधारा किसी स्थिति वा स्तर विशेष को हेय नहीं मानती, किंतु चैतन्य के मूल तत्त्व पर पहुँचे बिना किसी स्तरविशेष को ही अलमार्शज्ञान मान विभ्रांत होना उचित नहीं समझती। अनेक दृष्टि से कामायनी के आद्यंत अर्थ किए जा सकते हैं और किए भी जाते रहे हैं। यह स्थिति इस बात का द्योतन करती है कि कामायनी विश्वकाव्य है, उसे जिस कोण से देखा जाय पूर्णता व्यक्त होती है, किंतु अलमार्शज्ञान का बिंदु पकड़ने के लिये आवश्यक है कि उसे प्रसाददृष्टि से देखा जाय और यह समझ जाय कि चित्तक को अभीप्सित क्या था? क्या **काव्यं यशसेर्यकृते** आदि प्रतिफलित करनेवाला एक काव्य मात्र ही लिख देना या जगत् और जीवन को अनादि और गहन प्रथियों को भावसिद्ध स्तानुभूति के बल पर सुलभाने का मार्ग प्रस्तुत करना।

तत्त्वानुभूति में क्रम या विकास के स्तर नहीं होते, किंतु बुद्धि में उसका प्रति-
बिम्ब पड़ने पर, यतः बुद्धि उसे सहसा संपूर्ण रूप से ग्रहण करने में असमर्थ होती है,
वह क्रमशः स्फुटित या विकसित होता है।^१ यह क्रमिक विकास इतिहासपत्र के रूप में
उपस्थित होता है। कालगत पूर्वापर संबंध अनुभूति के बौद्धिक स्तर पर उतरने पर
प्रकट होते हैं। अणुभावापन्न चैतन्य अवरोहक्रम में मायास्तर का स्पर्श करता है
उस स्पर्शबंध में ही कालराज्य की परिधि उन्मीलित होती है एवं इतिहास उसी
बंधविंदु में जड़दृष्टि से सृष्टि का अनंतत्व देखता है। मायागर्भ से उद्भूत इस काल-
राज्य या मृत्युराज्य की परिधि अखंड चैतन्य प्रकाश में तो कणातिकण भी नहीं।
इस मरीचिका की झलक मनु को चिता सर्ग में ही मिल जाती है और वे कहते हैं —

जीवन तेरा लुप्त अंश है
अथक नील घनमाला में।
सौदामिनी संधि सा सुंदर
क्षण भर रहा उजाला में।

प्राकृतिक क्रिया द्वारा उपस्थित प्रलय के अनंतर मानवी सृष्टि के उद्भव की
गाथा मानुषी दृष्टि से अति प्राचीन है। आर्य वाङ्मय में इसके नायक का नाम मनु
और शामी साहित्य में नूह है। अधिक संभावना है कि मनुः शब्द का 'म' लुप्त
होकर कालांतर में 'नुः' रह गया हो और 'नुः' का ह्रस्व उकार शनैः शनैः दीर्घ
होकर मौगोलिक प्रत्ययाय एवं कालकृत उच्चारणभेद से 'नूह' के रूप में ढल गया
हो। जो भी हो, एक नई संस्कृति को जन्म देनेवाली इस महान घटना का रूप एवं
विवरण दोनों ही परंपराओं में प्रायः समान है। वेद और ब्राह्मण ग्रंथों में इस घटना
का ऐतिहासिक और रूपकात्मक दोनों ही प्रकार का उल्लेख इसलिये है कि वह सभी
स्तर के लोगों के लिये उपादेय हो सके। इस प्रलय के अनंतर जिस मनु का रंगा-
वतरण हुआ उसे वैवस्वत अर्थात् विवस्वान वशीय कहा गया है। प्रलय द्विविध है,
ज्ञानकृत एवं कालकृत अथवा प्राकृतिक। प्रलय के इन प्रकारों का विवेचन प्रसंगा-
नुकूल है। ज्ञानप्रलय की समीक्षा कामायनी के रहस्यार्थ ग्रहण के लिये उपयोगी है।
रहस्य सर्ग के निम्नांकित अंतिम चार छंदों में ज्ञानप्रलय का एक रूप वर्णित है जहाँ
अभावमूलक विश्वरंघ्र अपने समस्त तत्त्वग्रामसहित लीन हो रहा है —

नीचे ऊपर लखकीली वह विषम वायु में घघक रही सी,
महा शून्य में ज्वाला सुनहली सबको कहती नहीं नहीं सी,

१. केवलं भिन्न संवेद्यदेशकालानुरोधतः ज्ञानस्मृत्यवसायादि सक्रमं प्रतिभासते।

— ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविभूतिविमर्शिनी — ज्ञानाधिकार।

शक्ति तरंग प्रलय पावक का उस त्रिकोण में बिखर उठा सा,
शृंग और डमरू निनाद बस सकल विश्व में बिखर उठा सा,
चिन्तिमय चिता घघकती अविरल महाकाल का विषम नृत्य था,
विश्वरंभ ज्वाला से भर कर करता अपना विषम कृत्य था,
स्वप्न स्वाप जागरण भस्म हो इच्छा ज्ञान क्रिया मिल लय थे,
दिव्य अनाहत परनिनाद में भ्रष्टायुत बन मनु तन्मय थे।

ज्ञान द्वारा उपस्थित प्रलय एक दृष्टि से एकार्थ प्रतिपादक और एकदेशीय किंवा स्थान विशेषगत और एक दृष्टि से सर्वार्थप्रतिपादक एवं सार्वभौम भी होता है। एक भाव का दूसरे अथवा 'सर्व' में अथवा समस्त भावों का एक में प्रलीनकल्प होना ज्ञानप्रलय है इसकी चरमावस्था किंवा महाप्रलय, भाव का भावातीत में लय होना है। यह भी सामरस्य की एक अवस्था है यह परम सौख्यभूमि एवं आनन्द-कानन है जहाँ पहुँचने पर भुक्ति एवं मुक्ति नाम्नी 'पिशाचियाँ' नहीं रह जाती अथवा दोनों ही श्रायत भी रहती हैं।

ज्ञानप्रलय में अंतर्दृष्टि उन्मेष के साथ साथ समस्त तत्त्वग्राम प्रलीन हो एकाकार हो जाते हैं। तथा उसके चरम भाव में वह एक का आकार भी निराकार में लीन हो जाता है। एवं उसकी महातरंग से 'स्व' का स्वरूपोन्मेष होता है। यद्वा अमृत है जिसे पाने के लिये कहा है—**आवृत्त चतुः अमृतत्वमशनम्**। यही वह अप्रुत है जिसे पाने के लिये कुछ खोए से दौड़ते हैं और पाकर पगले से लगते हैं। यह कालातीत एवं सर्वसंस्थानानुवेद्य है। ज्ञान एवं क्रिया बिंदु जब इच्छाबिंदु के अभ्युक्त हो जाते हैं तब विभिन्न गतियों में प्रवृत्त संघर्षमय त्रिपुर का अंत हो जाता है। इच्छा भी पूर्णत्व की दिशा में अपना अस्तित्व खो देती है और भावमय आनन्द-स्तरीय बिंदु की उपलब्धि कर वहाँ विभ्रांत होती है। यह शुद्ध ज्ञानानुबिद्ध आनन्द-स्तरीय ज्ञानप्रलय है। इच्छा के मूल में है—अभाव, शून्य, एक अंतराल। आनन्द की बहिर्मुखी प्रवृत्ति द्वारा यह अभाव उपस्थित होता है, अतः वहीं इच्छा जन्म लेती है। इच्छा के अभाव की पूर्ति के लिये ज्ञान और क्रिया उसी से प्रकट होते हैं। जब आनन्द चित् में लीन होकर सतोमुखी हो जाता है तब वहाँ आनन्द पद वाच्या-वस्था भी नहीं रहती। ज्ञान के इस चैतन्यस्तरीय प्रलय में आनन्द भी लीन हो जाता है। वहाँ मात्र 'स्व' अपनी उपलब्धि में पूर्ण रहता है। अस्तु, ज्ञान एवं क्रिया का इच्छा के अंतर्भुक्त होना एवं इच्छा का आनन्द में संलयन तथा आनन्द का चित् में तिरोधान, अर्हताक्षेत्र है। वहाँ त्रिविध कल्पकाल क्या महाकाल का भी प्रश्न नहीं वह तो नित्यत्व किंवा वर्तमानत्व का स्तर है। यह भी ज्ञानप्रलय का एक प्रकार है—**काल खोजता महा चेतना में निज लय है (संघर्ष सर्ग)।**

साधनाक्रम में विषय इंद्रियों में, इंद्रियाँ मन में एवं मन आत्मा में समाहित

हो तत्तत्प्रस्थानों को प्रलीन कर देते हैं एवं काल विषुवत्, देश विषुवत्, तत्त्व विषुवत्, भाव विषुवत् की संक्राति पर ज्ञान केवल भाव में उपस्थित होता है। यतः साधनाक्रम, मात्र ज्ञानात्मक अईशोष एवं उसके परिशोधन को लेकर चलता है अतः एकार्थ प्रतिपादक एवं एकदेशीय होता है। किंतु क्रिया के योग से वही अपने में इदम् को भी आत्मसात् करता सर्वार्थप्रतिपादक तथा सार्वभौम हो जाता है।

मनु शब्द में अनेक संकेत निहित हैं।^१ उनमें मन एवं मंत्र प्रमुख हैं। कामायनी का मनु मननधर्मा मन का प्रतीक है। मन जब महाहृद्^२ अर्थात् चिदात्मा में अपने को मग्न कर अनादिवासना^३ के बीज से पुनः अंकुरित होता है, तब एक बोधात्मक मन्वंतर उपस्थित होता है। मंत्र जब साधनाक्रम में अपने वर्णस्थान प्रकल्पन के विकल्पों से रहित होकर चिन्मय भाव प्रदूषण करता है तब भी ज्ञानप्रलय का एक स्तर विशेष उन्मिष होता है। किंतु उपर्युक्त दोनों कल्प एकांगी होते हैं पूर्ण नहीं। स्वयं शुद्ध चिदालोक प्राप्त कर जब भौतिकतम स्तरों तक का स्पर्श करता मन उन्हें अपने सहित चिन्मय बनाता है तभी दिव्य पूर्णत्व की उपलब्धि का मार्ग खुलता है, एवं सामरस्य का पथ प्रशस्त होता है। कामायनी इस सर्वव्यापिनी समरसता की ओर सहज संकेत करती है—

**समरस ये जड़ या चेतन सुंदर साकार बना था,
चेतनता एक विलसती आनंद अखंड घना था।**

ज्ञान एवं क्रिया दोनों ही स्तरों में निमित्त में उपादान का लय प्रलय पदबन्ध है। स्थूल उपादान सूक्ष्म निमित्त में, सूक्ष्म उपादान कारण निमित्त में, कारण उपादान महाकारण निमित्त में एवं महाकारण उपादान भी स्वरूप में लौन होते हैं। स्वरूप में महाकारण, उसमें कारण और कारण से सूक्ष्म ततः सूक्ष्म से स्थूलपर्यंत अवतरणक्रम द्वारा सर्गोन्मेष होता है।

कालकृत प्रलय में अनेक स्तरभेद हैं। इसके पर्यालोचन से पूर्व काल पर भी एक दृष्टि देना प्रसंगशः उचित है। जागनिक दृष्टि से काल त्रिविध कल्प है। अतीत, अनागत एवं वर्तमान। कालक्षेत्र माया से प्रयून हो उसकी ही अतर्भुक्ति में

१. मनु का अर्थ—भाव, संकल्प, मन, मंत्र होता है।

२. चिदात्मैव परः शुद्धः शक्तिमच्छक्ति विग्रहः।

सृष्टि स्वभावे भावनामुद्भवपरमेवभूः॥

दिवकाक्ष कलनाहीनोद्भवनवश्विन्न सप्ततिः।

महाहृद् समानत्वात्समहाहृद् उच्यते ॥—शिवसूत्र धार्तिक।

३. कर्म और संस्कार की संधि से अनादि वासना का जागरण होता है।

रहता है, माया से परे महाकालक्षेत्र है जो विज्ञानभूमि है। काल अपने दशभेदों के कारण महाकाल से भिन्न है। महाकाल में कलनात्मकता एवं उदयास्त भाव नहीं केवल कालात्मकता रहती है। अणुभाव तो महाकाल में है लेकिन वह कर्म या माया के लेप से अलिप्त है। नित्य चित् के सतत वर्तमानत्व से विसर्गात्मक किंवा सुष्ठुत्वात्मक प्रतिफलन द्वारा अतीत अनागत जन्म लेते हैं, उनका संलयन वर्तमान में होना परम लक्ष्य माना गया है। बौद्ध तंत्रों में इसी को अक्षरमहाक्षय नाम से संबोधित किया गया है, जिसमें बुद्धत्व जन्मग्रहण करता है—

जन्मस्थानं जिनेन्द्राणां एकस्मिन्समयेक्षरे ।

महाप्राये स्थिते चित्ते प्राणवाते स्यंगते ॥

—विमलप्रभा, बड़ौदा समूह—अप्रकाशित

भगवान् पतंजलि भी निर्देश करते हैं—

क्षयतत्क्रमयोः संयमाद्विचैकजं ज्ञानम्

(तस्माद्वर्तमान एवेकः क्षयः न पूर्वोत्तर क्षयः सन्ति—टीका विभूतिपाद) ।

वर्तमान अपनी कलनात्मिका स्थिति धारण करते भी शुद्ध सत्त्वित्चर्मता-स्वातंत्र्ययुक्त रहता है। इस क्रम द्वारा सत् असत् से अतीत मूल चित् का नित्योदित स्वरूप साक्षान् होता है। सत्त्विन् कालातीत है। उसने न अतीत है न अनागत, केवल भाव में—विशुद्ध स्वरूप में नित्य नवीनानुभूति रहती है जिससे अभिव्यक्ति करने-वाली कवि की कान्दष्टि व्यक्त संसृति को अनुकूल एवं मंगलमय परिवर्तनों द्वारा उसी कालातीत सत्त्वित् की प्रतिच्छाया के रूप में चिर नवीन, नित्य परिशुद्ध एवं अक्षत भाव में एकात्वाद देखना चाहती है। अद्भुत है, एक स्तर से परिवर्तन भी चाहती है एवं एक दृष्टि से एकात्वादसिद्धि भी। किंतु आश्चर्य क्यों? परिवर्तन एकात्वादत्व की सिद्धि के लिये ही सार्थक है। जैसे विधाता की कल्याणी सृष्टि में अशिव शिव सिद्धयर्थ, दुर्बलता बल प्रतिपादक तथाच, देह रूपी शव का साधन चैतन्य की उपलब्धि के लिये अर्थ रखते हैं।

काल विभाग हीन महाकाल में स्थित धर्मों (मूलप्रकृति) से धर्म परिणाम उपस्थित होकर लक्षण परिणाम प्रकट होते हैं इसमें अव्यपदेश्योदित शात के त्रिविध कल्प द्वारा निरूपित क्रमशः अनागत, वर्तमान और अतीत भासमान होते हैं। उदित अर्थात् वर्तमान (पूर्वोक्त वर्तमान इसमें भिन्न शुद्ध सत्त्वित् स्तरीय है) में अवस्था परिणाम प्रकट होते हैं, अव्यपदेश्य अनागत में नियति संस्थान ग्रहण करती है जहाँ से उदित होकर वह वर्तमान में अनुभूत होती है। यों वर्तमान के अनेक भेद संभव हैं किंतु विदुग्गत एवं अवधिगत अधिक स्पष्ट होते हैं जिन्हें किसी प्रकार उदित वर्तमान का अवस्थापरिणाम कहा जा सकता है। काल द्वारा देश उपस्थित होता है—

देशकल्पना काल परिधि में होती लय है (संघर्ष संगं)—कालत्रयं यदि नचेति कथं दिशश्च, एवं देशभेद के अनुरोध से कालभेद दीखता है। स्थूलांश से सूक्ष्मांश कुछ नित्यत्व में स्थित दीखता है किंतु वही और अधिक सूक्ष्म की तुलना में अनित्य बन जाता है।

काल से उपस्थित होनेवाले प्रलय प्रत्येक स्तर पर अर्द्धों तक काल की गति है, होते रहते हैं। ब्रह्मांड के भीतर मन्वंतरो में खंड प्रलय होते हैं। ब्रह्मांड जैसा कि आगे देखा जायगा सात लोकों में विभाजित है। मन्वंतर उपस्थित होने पर उसमें तीन का लय होता है (भूः भुवः स्वः)। संपूर्ण ब्रह्मांड कल्पावधि पूर्ण होने पर प्रकृत्यब्द में लीन होता है। प्रकृत्यब्द भी एक अवधि व्यतीत होने पर मायांड में लीन होता है। मायांड की भी एक अवधि है जिसके बाद उसका भी संकोच होता है तथाच उससे परे शाक्तांड भी अपनी अवधि बीतने पर महाप्रकाश में संकुचित हो जाता है। इनकी समीक्षा आगे होगी।

ज्ञानप्रलय एवं कालप्रलय में महत्त्वपूर्ण भेद उस अवस्था का है जिसमें ये संपन्न होते हैं। ज्ञानप्रलय जाग्रत अवस्था में संपन्न होता है तथा अनंतर भी जाग्रत भाव रहता है तथा कालप्रलय सुषुप्त अवस्था में होता है एवं तदनंतर भी सुषुप्त भाव पुनर्जागरण की प्रतीक्षा में उपस्थित रहता है। सृष्टि के अवतरण का क्रम पौराणिक परंपरा में हिरण्यगर्भ से प्रारंभ होता है, किंतु आगम की दृष्टि इससे कहीं दूर जानी है। यह दृष्टिस्वरूप से उन्मिष्ट महाशक्ति या चिति के संकोचोन्मुख प्रवर्तन तक जानी है जिसमें सृष्टिसंसरण के आदिम बीज सुप्त रहते हैं।

अभिज्ञावस्था में शिव शक्ति में कोई भेद नहीं होता है। उसमें दोनों ही भाव समरस रहते हैं। पूर्णत्व की यह स्थिति परमशिव पदवाच्य है। यह विश्वोत्तीर्ण भी है विश्वात्म भी। सृष्टि से अतीत अथच उसके प्रवर्तन का उत्स यह स्थिति सभी स्तरों एवं तत्त्वों की भूमिकातुल्य है। यह पूर्णस्वरूप परमसाम्य की स्थिति में अंश होने से निरंश है। ईक्ष्णु एव ईक्ष्णु भेद न होने से अक्षुब्ध है तथाच, भवाजन से अलित होने से निरंजन है, वस्तुतः एवं तत्त्वतः यह अनाख्य है। इसी लिये आगमपरंपरा इसे तत्वातीत कहती है यह स्वतः निस्पंद होने पर भी स्पंदात्मक है। स्पंद, स्वातंत्र्य-रूपा महाशक्ति या चिति है जो स्वरूप से अभिन्न है। सृष्टि की कामना से इसमें जग बहिर्मुखी प्रवृत्ति उपस्थित होती है तब इसका पूर्ण भाव अपने स्वातंत्र्य से संकुचित हो अपूर्णता की ओर उन्मुख हो जाता है, एवं विश्वात्मभाव तथा विश्वोत्तीर्णभाव पृथक् पृथक् अवभासित होने लगते हैं तथा भावांतराल में शून्य उपस्थित होता है। वह शून्य ही वह मंच है जिस पर लीला के स्पंदित आह्लाद में सृष्टिसंहार के चरणोंवाले नटेश अभिनव करते हैं —

लीला का स्पंदित आह्लाद,

× × ×

संहार सूजन से युगल पाद ।

— दर्शन सर्ग

इसे भावनिषिद्धरिक्त कहा जाता है जिसे कामायनी विश्वरंप्र कहती है। अणु या जीव इसे जाने बिना इसके परे कैसे जा सकता है। इसी लिये कामायनी कहती है —

काम भंगल से मंडित श्रेय

सर्ग इच्छा का है परिणाम,

तिरस्कृत कर तुम उसको भूल

बनाते हो असफल भवधाम ।

मूलवृत्ता की स्पंदविशिष्टावस्था में निमीलित आवरण पटल की ग्रंथि खुल जाती है और ग्रंथि खुलते ही आवरण का पट फैलने लगता है —

सत्ता का स्पंदन चला डोल,

आवरण पटल की ग्रंथि खोल ।

— दर्शन सर्ग

किंतु वह आवरण भी उस शक्ति शरीरी का प्रकाश एवं केवल प्रकाश का था कलोल जिसमें बिल्वरे असंख्य अल्लांड गोल यह विश्व भूलता महा दोल ।

स्पंद अथवा स्वातंत्र्य शक्ति से इन शून्य के उपस्थित होने से एक ही कंपन से दो के रूप में भासमान होता है तथा वे ही दो स्पंद नैरंतर्य से बहुरूपेण भासित होते हैं। इस स्तर पर चित्ति में ही शिव शक्ति के विभक्त किंतु युगनद्ध रूप प्रकट होते हैं। शिव वहाँ शक्ति तरंगावित मूलभूत शून्य के रूप में उपस्थित होता है। परस्पर उन्मुखावस्था में ये एक स्थिति का अवभासन करते हैं जिसे आनंद कहते हैं —

त्रिर मिलित प्रकृति से पुलकित

वह चेतन पुरुष पुरातन,

निज शक्ति तरंगावित था

आनंद अंबुनिधि शोभन ।

— आनंद सर्ग

यह संघट्टशिखा है जिससे निकले स्फुलिंग आनंदकण होने पर भी अपने मूल उत्स की प्राप्ति चाहते हैं। इस स्थिति को इच्छा की आख्या दी जाती है। शक्ति का यह आदिम वृत्तिभाव है। ज्ञानवपु में क्रियात्मिका इच्छा ही आदि जननी है—

ततः प्रवर्त्तते शक्तिः लक्ष्यहीना निरामया ।

एच्छा सा तु विनिर्दिष्टा ज्ञानरूपा क्रियात्मिका ॥

—मृत्युनिन्दहारक

अपने असंख्य भावों द्वारा यह सर्ग - संहार - लीला के उपादान प्रस्तुत करती है। चित्संकोच से मूल शून्य उपस्थित होता है जो स्वरूपदृष्टि से इदंता मूल है। शुद्ध सृष्टि के लिये यहाँ ज्ञान क्रियात्मक विसर्ग उपस्थित होता है। यहाँ ज्ञान मात्र ज्ञान एवं क्रिया मात्र क्रिया ही है। शिव ज्ञानरूप प्रकाशवपु एव शक्ति क्रियारूप उसी का विमर्शभाव है। इस स्तर पर ज्ञान केवल भाव में है उसमें अहम् परामर्श से अगला तत्त्व उन्मीलित होता है। यह सादाख्य या सदाशिव तत्त्व है। यहाँ 'अहमस्मि' या 'मैं हूँ' के साथ ही इदम् या यह का भी आभास स्पष्ट होता है। अवश्य ही इदंता इस स्तर पर अस्फुट है। संकोचकम के विकास के साथ इसी भाव के बहिर्मुख या स्फुट होने पर जो तत्त्व उन्मीलित होता है उसे ईश्वर की आख्या दी जाती है। सदाशिव एव ईश्वर दोनों तत्वों का ब्राह्म परापर विश्व है। ईश्वर-तत्त्व में अहम् इदम् तुल्यबल में है। जड़सृष्टि के लिये इदम् का प्रामुख्य आवश्यक है। ईश्वर शुद्ध विद्यातत्त्व में अनंतमष्टारक रूप से प्रतिष्ठित है। शुद्ध विद्यातत्त्व का ब्राह्म विशुद्ध रूप से अपर विश्व है। इसी स्थिति में माया में अपने ईक्षण द्वारा ईश्वर लोभोत्पाद करता है। इस संज्ञोभ से कलाक्षरण होता है जिससे पृथिवी तक के सकल भाव उन्मीलित होते हैं। किंवा निष्कल परमशिव ही उपर्युक्त समस्त भूमिकाओं में अनुरूप ब्राह्म ग्राहक भेद अवभासित करते कला, विद्या (अशुद्ध), राग, नियति, काल के पंच कचुकों से संवलित होकर पुरुष प्रकृति के पृथक् पृथक् भावों में अहंकार आरोपित करनेवाले बुद्धि, मन, तन्मात्राओं, शानेंद्रियों, कर्मेंद्रियों एवं महाभूतों से युक्त सकल जीव के रूप में उपस्थित होता है।^१

मूल उपादानों का अन्वेषण प्रकृति के स्वरूपतत्त्व का द्वार खोलता है। जो कला तक नहीं जाते वे गुण को ही सृष्टि का मूल मान लेते हैं और जो गुण तक नहीं जाते वे परमाणु को ही सृष्टि की आदि और परवर्ती अवस्था मान बैठते हैं, किंतु गुण परमाणु से कहीं सूक्ष्म एव सशक्त है और कला तो गुण से भी। कला-समष्टि से तत्त्व प्रकट होते हैं एवं तत्त्वसमष्टि से भुवन उपस्थित होते हैं। मायिक क्षेत्र में कला ही सकल भाव की प्रवर्त्तिता है अतः कला तक पहुँच जाने पर सकल सृष्टि का कोई भाव अगोचर नहीं रह जाता। वहाँ सभी दृष्टियाँ, सभी दर्शन एक द्रष्टा सादी भाव में उपस्थित होते हैं। कामायनी अपनी परिसमाप्ति से पहले इस भाव पर पहुँच कहती है —

१. सबैको द्विरूपस्त्रिमयः पुरात्मासत्पंचकस्वभावः । — प्रत्यभिज्ञाहृदय ।

प्रतिफलित हुई सब आँखें इस प्रेम ज्योति विमला से,
सब पहचाने से लगते अपनी ही एक कला से।

इसके बाद ही कामायनी चेतना कला माया भेद कर और ऊपर उठती है एवं शुद्ध जगत् में प्रवेश कर सामरस्य की स्थिति में आ जाती है। वहाँ पहचानने का प्रश्न नहीं, द्रष्टा दृश्य-दर्शन का भेद नहीं, वहाँ—

समरस थे जड़ या चेतन सुंदर साकार बना था,
चेतनता एक विलसती आनंद अखंड घना था।

के रूप में शुद्ध चैतन्य क्षेत्र पूर्णाहता है। गुसाईं जी ने भी कहा —

जानत तुमहिं तुमहिं होइ जाई।

कामायनी में जीव या अणु के अवतरण के विषय में इड़ा सर्ग में प्रश्न किया गया है —

किस गहन गुहा से अति अधीर
भंक्का प्रवाह सा निकला यह जीवन विलुब्ध महासमीर
ले साथ विकल परमाणु पुंज नभ अनिल अनल क्षिति और नीर
भयभीत सभी को भय देता भय की उपासना में विलीन।

दर्शन सर्ग इसका उत्तर देता है —

चिति का स्वरूप यह नित्य जगत,
वह रूप बदलता है शत शत।

प्रत्यभिज्ञा का शक्तिसूत्र व्यवस्था देता है—चितिः स्वतन्त्राविश्वसिद्धिहेतुः। किंतु इसकी सिद्धि होती कैसे है, यह विवेचना अगली पंक्तियों में होगी।

निष्कल परमसत्ता इच्छारूपेण चाहे चिन्मयी प्रकृति द्वारा महामायास्तर स्पर्श करती मायागर्भ प्रवेश करे अथवा सीधे मायागर्भ में अपना घातन करे यह तो उसकी स्वातंत्र्य स्फुरिता इच्छा पर निर्भर है। किंतु इंद्रियादि तन्मात्रादि एवं कंचुकादि पर्यवसित स्थूल सृष्टि मायागर्भ प्रवेश बिना संभव नहीं। अखंड चैतन्य अपने खंडशः प्रतिभासन बिना त्रिविध मलों के अवलेप चढ़ाए नहीं करता। अस्तु, मायागर्भ स्पर्श करते ही चैतन्य अपने सकल कर्तृत्व को क्रियाविंदु में संकुचित कर अल्पकर्तृत्व का रूप देता है और सकल ज्ञातृत्व को ज्ञानविंदु में संकुचित कर अल्पज्ञातृत्व का रूप देता है तथाच उसकी अहेतुकी मूलच्छा संकुचित हो सहेतुक विंदु में आलय ग्रहण करती है। यही नहीं अपितु जब महासत्ता चेतनपद से अवरोह-क्रम में ज्ञेय संकोच से विकल्पहेतुक चित्त के रूप में आगामी वृत्ति ग्रहण करती है—

चित्तिरेव चेतनपदावरुद्धाद्यैत्यसंकोचिनीचित्तम् — (प्रत्यभिज्ञाहृदय),

चित्तिसंकोचात्मा चेतनोपि संकुचित विश्वमयः — (प्रत्यभिशाहदय), तब इसके पंचशिव स्वभाव चित् (नित्यत्व), आनंद (नित्य तृप्त्य), इच्छा अपरिच्छिन्नत्व), ज्ञान (सर्वज्ञत्व), क्रिया (सर्वकर्तृत्व) संकुचित होकर यथाक्रम जीवस्वभाव में काल, राग, नियति, विद्या (अशुद्ध), कला के पंच कंचुक बन जाते हैं —

मलप्रध्वस्त चैतन्यं कला विद्यासमाभितम्
रागेणरंजितात्मानं कालेन कलितं तथा
नियत्यायमितं येन पुंभावेनोपबृंहितम् ।

— स्वच्छंदतंत्र

जिनसे संश्लिष्ट होकर वह पति ही पशु के रूप में उपस्थित होता है। तथाच, प्रवंचिष पाशित भावापन्न 'पति' के ज्ञान, क्रिया, माया गुण स्वरूप में सत्य, रज, तम बन जाते हैं—

स्वांगरूपेषु भावेषुपत्युद्भानं क्रिया च या ।

माया तृतीये ते पञ्च पशोः सत्त्वं रजस्तमः ॥

— ईश्वरप्रत्यभिज्ञा

इहा सर्ग के इस छंद में उपर्युक्त पंचशिव स्वभावों का पंच कंचुक बनते तथा जीवनधारा के शत शत रूप बदलते दिखाया गया है —

संकुचित असीम अमोघ शक्ति

जीवन की बाधामय पथ पर ले चले भेद से भरी भक्ति
या कभी अपूर्ण अहंता में हो रागमयी सी महा शक्ति
व्यापकता नियति प्रेरणा बन अपनी सीमा में रहे बंद
सर्वज्ञ ज्ञान का जुद्ध अंश विद्या बनकर कुछ रचे छंद
कर्तृत्व सकल बनकर भावे नश्वर छाया सी ललित कला
नित्यता विभाजित हो पल पल में काल निरंतर चले ढला
तुम समझ न सकी बुराई से शुभ इच्छा की है बड़ी शक्ति
हो विफल तर्क से भरी युक्ति ।

—इहा सर्ग

उपर्युक्त संसरणक्रम के तत्त्वविवेचन में यह सदैव ध्यान में रखना होगा कि शिव से पृथ्वी तक समस्त तत्वों की आधारभूमि परमशिव ही है जो सबमें व्याप्त है और जिसमें सब उपस्थित हैं—

जगद्विचित्रं समालिख्य स्वेच्छातुलिकयात्मनि ।

स्वयमेव समालोक्य प्रीणाति परमेश्वरः ॥

—परावासना

यस्योग्मेवनिमेवाभ्यां जगतः प्रलयोदयो ।

तश्चक्रिचक्रविभवप्रभव शंकरं स्तुमः ॥

—स्पंदकारिका

उपर्युक्त क्रम में मन अपने तत्त्वभाव में सोलहवें स्तर पर उपस्थित होता है । किंतु समनीभाव तो सदाशिवपर्यंत स्फीत है । कारण वहाँ अहम् भाव है एवं जेय पार्थक्य भी है । भाव ही एक स्थिति में मनपदवाच्य हो जाता है—

भावश्च मन इत्युक्तं तन्मनोबुद्धिपूर्वकं ।

परद्वय मनसागम्य इच्छाशक्त्यास्वधिष्ठितः ॥

—स्वच्छंदसंज्ञ

भावातीतावस्था उन्मनो दशा है । इस अहम् परामर्श के ही अंतर्मुखत्वं से सदाशिव और बहिर्मुखत्वं से ईश्वरतत्त्व स्फुरित होते हैं ।

अंतःसंकोच और बहिर्प्रसारण मन का स्वभाव है । किंतु संस्कारगाढ़ता से मन के बहिर्मुख विलासकाल एवं अंतर्मुख लयावस्था की अवधि में न्यूनाधिक्य होता है, तदनुसार सृष्टि या लय के समय की अवधि में तारतम्य उपस्थित होता है । समनी-भाव सदाशिव से प्रारंभ होकर क्रमशः इहम् में अधिकाधिक पर्यवसित होता मन बन जाता है । एक दृष्टि से सदाशिव स्तर का मन ही मूल है जो भिन्न तत्वों में गाढ़तर होता विश्व मन बन जाता है । सदाशिव एवं ईश्वर शाक्ताड के अभिमानी हैं जिसके अतर्गत रुद्र का मायांड घूम रहा है । मायांड में अगणित प्रकृत्यंड जिनके अभिमानी विष्णु हैं, घूम रहे हैं । प्रत्येक प्रकृत्यंड में अगणित ब्रह्मांड जिनके अभिमानी ब्रह्मा हैं, घूम रहे हैं । ये सभी अंड उस महाप्रकाश रूपी शिवज्ञान में एक कण जैसे पड़े हैं । भावयुक्त होने से सभी अंड समान हैं । संहारक्रम में ब्रह्मांडों और प्रकृत्यंडों का लय होता है और मायांड का अप्रकाश में और शाक्ताड का प्रकाश में संकोच होता है । हिरण्यगर्भ या ब्रह्मा के एक दिन में चौदह मन्वंतर उपस्थित होते हैं तथा इस परिमाण से उसके शत वर्ष बीतने पर ब्रह्मा का शरीरपात होता है । मन्वंतर उपस्थित होने पर ब्रह्मांड में खंड प्रलय होता है, जैसा कि पहले कहा जा चुका है खंड प्रलय में भूः भुवः स्वः का लय होता है । तथा नए मनु से नई संस्कृति उपस्थित होती है । प्रत्येक कल्प का प्रारंभ स्वार्थभुव मनु से होता है तथा क्रमशः वैवस्वतादि मनुओं की उपस्थिति होती है । आगमदृष्टि की इस विशाल कालगणना को अचीन करने की क्षमता मानवी बुद्धि में नहीं, किंतु साधनाक्रम में क्रमशः ब्रह्मा, विष्णु, रुद्र, ईश्वर, सदाशिव इन पंचस्तरो का समाहार कर इन्हें पंच महाप्रेत बना दिया जाता है जिनके आसन पर अधिष्ठित साधक परमज्ञान की उपलब्धि करता है । इन प्रत्येक स्तरो का समाहरण ज्ञानप्रलय के एक एक खंड के रूप में अवभासित होता है ।

सृष्टि के उन्मेष में स्पर्द अथवा स्वातंत्र्यरूपा महाशक्ति से साम्बावस्था में कल्पित भेद का स्फुरण होता है। इस स्थिति में उपस्थित प्रकाश को शिव एवं उसके प्रतिफलनात्मक विमर्श को शक्ति की प्राविधिक आख्या दी जाती है। वस्तुतः, तत्त्वतः और स्वरूपतः दोनों शक्ति ही हैं। स्पर्द से परमसाम्य स्थिति में संकोच की असाधारण वृत्ति उपस्थित होती है जिससे शिव शक्ति या प्रकाश विमर्श की भिन्न प्रतीति होती है। कारण रूपी स्पर्द के ये कार्य हैं। तत्त्वग्रहण के लिये इनका कामेश्वर-कामेश्वरी के रूप में आपेक्षिक भेद मान लिया जाता है। आज जड़ विज्ञान भी इस निष्कर्ष पर आया कि अणुनिर्माण शक्ति के आत्यंतिक सघनत्व की दशा में होता है; यह सघनत्व या आकुंचन संकोच ही तो है! इस स्तर पर प्रकाशबोधात्मकता एवं विमर्शशक्त्यात्मकता के कारण सांश हैं। निरंश स्थिति तो बैसा कि पहले कहा जा चुका है साम्य किंवा परमशिवावस्था है। आगमों में प्रकाश एवं विमर्श के अंश विभिन्न नामों से ख्यात हैं। प्रकाशांश अंबिका एवं विमर्शांश शांता प्रकट एवं परस्पर समरस होकर एक स्थिति का अवभासन करती हैं जिसकी आख्या परावाक् है। इसी को परामातृका नाम से भी ग्रहण किया जाता है। मूल में संकोचप्रवृत्ति रहने से सीमित किंवा पाशित भावापन्न भिन्न सवेष स्तरों के नवनवोदय क्रम चालू होते हैं। परावाक् संकोचक्रम में बैदवी ज्योति बनकर पश्यंती स्तर का प्रोन्मीलन करती है। वास्तव में यह परावाक् की दृक्क्रिया है जिसके कारण दृश्यस्तर का प्रथमोन्मीलन होता है। ततः मध्यमा भूमि उन्मीलित कर उसमें बोधात्मक नादरूपेण संकोचक्रम में परावाक् ही प्रसारित होती है। यह नाद ही अपने खड्गशः प्रतिभासन में वर्णपदवाच्य हो जाता है। भारतीय अध्यात्म की परंपरा इस स्थिति को शब्दब्रह्म कहती है। शब्दब्रह्मवादी मत परावाक् को पुरुष समवायिनी अमृतकला के रूप में ग्रहण करता है। सिद्धांत शैवमत इसे कार्यरूप अनित्य स्तर पर रखते हुए बिंदु की शब्दवृत्ति कहता है। शाक्त मत में परावाक् परमशिव की पराशक्ति है जिसमें समस्त तत्व अव्यक्त रहते हैं। उपर्युक्त प्रकाशांश अंबिका एवं विमर्शांश शांता के लामरस्य से आत्मा अपने मूल स्फुरण को देखता है।

परब्रह्म से निष्कल उपाधिरहित किंतु सशक्त परमतत्त्व जो कि तत्त्वातीत है, अभिहित है। आगमदृष्टि से इसे सर्वाध्वातीत एवं माध्यमिक विचारधारा में इसे चतुष्कोटि विनिर्मुक्त तत्व के रूप में निरूपित किया गया है।

उपर्युक्त वाक्चतुष्क्रम श्रुग्वेद में चत्वारिवाक्परिमितापदानि एवं चत्वार-ईविभ्रते आदि के रूप में प्राप्त है। मध्यमा भूमिका में उपस्थित नाद 'स्व' में उपस्थित संकोच सघन कर अपने खंडीकरण द्वारा वर्णों की अभिव्यक्ति करता है। किंतु अभी यह सूत्रमावस्था है। यह बोधात्मक है इन्द्रियगम्य नहीं। इसकी संस्कृति नवनादमयी है जो ज्ञानप्रलय के पथ में अंतर्मुखत्वेन संवेद्य है। इसी नवनादमयी संस्कृति की प्रति-श्रद्धाया नववर्गीय वर्ण एवं रससृष्टि में अवतरित होती है—

यह जीवन की मध्य भूमि है, रस धारा से सिंचित होती,

x x x

भाव चक्र यह चला रही है हठका की रथ नाभि घूमनी,
नबरस भरी अरायें अविरल चक्रवाल को चकित घूमनी।

—रहस्य सर्ग

इस प्रकार सूक्ष्म बोधात्मक शब्द इंद्रियगम्य बनता है। चेष्टाओं द्वारा परिलक्षित लिपिविग्रह उक्त संकोचक्रम की चरमावस्था और परम भौतिक भाव है।

सूक्ष्म शब्द से उसके व्याप्य आकाश और संतानस्पर्श तन्मात्रा का उदय होता है। ततः स्पर्श के व्याप्य वायु एवं संतान रूप तन्मात्रा का आविर्भाव होता है। इसी प्रकार रूप के व्याप्य अग्नि एवं संतान रसतन्मात्रा प्रसृत होती है। एवं रस से उसके व्याप्य जल एवं संतान गंधतन्मात्रा की उपस्थिति होती है जिसकी व्याप्य पृथ्वी है। उपर्युक्त व्यापक तन्मात्राओं के व्याप्य महाभूत वर्ग की संतान किंवा धारा आकाश से वायु, अग्नि, जल एवं पृथ्वी तक स्कीत है। तथाच, तन्मात्राएँ ही घनीभूत होकर अपने व्याप्य महाभूत के रूप ग्रहण करती हैं। महाभूतभाव में पर्यवसित तन्मात्राएँ आतिवाहिक एवं अंतर्वेद्य हैं। इन्हीं महाभूतों के पंचीकृत ये स्थूलेंद्रियगम्य पंचभूत हैं। इस प्रकार संकोचक्रम की प्रवृत्ति में सृष्टि का उदय एवं वृद्धि शब्द द्वारा होता है। आकुंचन एवं प्रसारण की शाक्ती क्रिया प्रत्येक स्तर एवं उसके अंतराल में युगपत् होती रहती है।

परप्रकाश पर्यंती ज्योति एवं मध्यम नाद मूलतः एक ही शक्ति की लक्षण-विशिष्ट भिन्नानुभूतियाँ हैं। मध्यमा के अवरोह की अंतिम परिणति में वाक् किंवा शब्द में अर्थ की कवित् भिन्न प्रवृत्ति अंकुरित होती है, इस प्रवृत्ति का पल्लवन वैखरी में बहुशालासंपन्न हो जाता है। इस प्रकार शब्दरेखा से विश्व का उन्मीलन पूर्ण होता है। कहा भी है—**वैखरी विश्व विग्रहा**। सृष्टि का अवतरणक्रम वैषम्य एवं संकोचमूलक है जिसकी प्रतिष्ठाया भौतिक विकास है। सूक्ष्म का सघनीकरण ही स्थूल होता है।

पुराकाल में मंत्रद्रष्टा ऋषि मध्यमा भूमि में संलीन हो एक ओर सृष्ट विश्व की चेतना का आतिवाहिक रूपशान प्राप्त करते एवं दूसरी ओर उदी अतींद्रिय बोधगम्य नाद के माध्यम से अंतर्गुहावासिनी नीवारशुकवत् तन्वी परमाज्योति का अवलंब ले निरालंब महाप्रकाश के रूप में सत्य का दर्शन करते हुए उस अतींद्रिय स्तर के संदेश लोक के संमुख मंत्र के रूप में रख सृष्टि के परमाणुओं में मंगलमय परिवर्तन उपस्थित करते थे। प्रस्तुत महाकाव्य के आनंद सर्ग में इस मध्यम नाद और उससे उपस्थित परिवर्तन के संकेत द्रष्टव्य हैं —

वह विश्व चेतना पुलकित थी पूर्ण काम की प्रतिमा,
जैसे गंभीर महाहृद हो भरा विमल जल महिमा,
जिस मुरली के निस्वन से यह शून्य रागमय होता,
वह कामायनी बिहँसती अगजग था मुखरित होता,
क्षण भर में सब परिवर्तित अणु अणु ये विश्व कमल के,
पिगल पराग से मचले आनंद सुधारस झलके।

श्रुतिवर्ग सकल सृष्टि को निष्कल काव्य के अर्थ के रूप में देखते थे। निष्कल की स्पंदबनिता कला ही सकल सृष्टि की रचना करती है एवं सकल सृष्टि उस कला के मेदन से ही अव्यक्त निष्कल को पा सकती है।^{१०} उनके संमुख निष्कल का काव्यात्मक उन्मीलन सृष्टि के रूप में प्रत्यक्ष था। मूल निष्कल काव्य के साथ अर्थ की अनेक अभिव्यक्तियों सहित सृष्टि वहाँ उपस्थित थी (जैसे समस्त पाशित स्तरों में परमशिव अव्यक्त रूपेण व्याप्त है)। तभी तो वैदिक वाङ्मय में विश्वलपटा के लिये कवि शब्द व्यनह्न है। जिस प्रकार वाङ्मय के विभिन्न रूपों में काव्य की प्रथम अवतारणा सत्य है उसी प्रकार सृष्टि का स्वयं काव्य होना भी सत्य है।^{११} काव्य लोकमानस का वह तट है जहाँ से सत्य कैलास का शुभ्र दर्शन होता है, यदि ज्ञान की ऊर्ध्व शक्ति का उसे संश्लेष प्राप्त हो। अनादिनिधन शिव की स्वतंत्रा चित्ति के विश्वोन्मीलन द्वारा अखंड नित्य काव्य उपस्थित है, जिसमें युगानुकूल अनेक अर्थ प्रकट होते हैं और वह अखंड सत्ता ही अपने स्पंद किंवा स्वातंत्र्य से नानात्व में भासमान होती रहती है। शिव अपनी शक्ति से संकोचप्रवणक्रम में नाना भूमिका पर्यवसित स्फुरणों द्वारा वह अखंड काव्य प्रस्तुत किए हुए हैं। आचार्य पाणिनि ने भी कव् धातु में संकोचार्थ प्रतिपादन देखा। संकोचोन्मुखी प्रवृत्ति की छाया में क्षेत्रसंकोच के साथ व्यापारसंकोच भी होता है। पहले वैदिक वाङ्मय में कवि शब्दातीत निष्कल निरंजन की प्रेरणा द्वारा पृथ्वीपर्यंत समस्त तत्त्वों की अवतारणा करने से अथवा महासत्ता को प्रस्थानों में कविता अर्थात् संक्षिप्त एवं संकुचित करने से कवि-पदवाच्य था। ततः विराट् सत्य का दर्शन कर उसे लोकप्राप्त संक्षिप्त रूप में उपस्थित करनेवाला सचा का संदेशवाहक हुआ। और भी आगे चलकर सर्जनात्मिका शक्ति एव दृष्टि के व्यापार एवं क्षेत्र संकोचानुरोध से व्यापकता क्रमशः सीमित होती

७. मलप्रभवस्त चैतन्यं ।—स्वच्छंदतंत्र, पटल २-३४, ४०।

८. ऋग्वेद—१०-२५-२ अथर्व—४-१०-४ साम—१-३२५, २-११३२
(उत्तरार्धिक), मैत्र० सं० ४-४-१२, १३३-११ तैत्तिरीय भा० ४-२०-१०
यदेतद्वागमयं विरव्यर्थमूर्त्या विवर्तते।
सोस्मिकाव्यपुमानम्ब पादौ वन्देयताबकौ ३—काव्यसीमांसा।

गर्ह और कविपद द्रष्टा के अंतर्भुक्त लक्ष्य के रूप में व्यवहृत होने लगा। परवर्षी काल में कविवर्ग को हम स्थूल उपादानों के विभिन्न केंद्रों में अपनी अनुभूति सीमित करनेवाले पाशस्तोता के रूप में पाते हैं, जिनमें से कुछ में 'पति' के दर्शन की व्याकुलता एवं अभीप्सा ही क्रांतदृष्टि दे देती है किंवा वियोगवेदना की गाढ़ता संयोग को अनिवार्यतः उपस्थित करती है। एवं कुछ में तो विषयसंक्रांति, संकल्प-प्रचालन के अवसर ही नहीं आने देती। यह भी शिव के अस्तुत्व ग्रहण-क्रम जैसा ही है।

वाङ्मय द्वारा शाश्वत अर्थ की अभिव्यक्ति को भी कविकल्पना कह सत्य से दूर समझा जाता है। विकल्पात्मिका बुद्धि द्वारा कल्पना में सत्यांश ढूँढ़ने का प्रयास भी विफल होता है। किंतु कल्पनापिनमृषाफलं शिवे—कल्पना यदि मृषेतिभाषिता धारणाफलति केन हेतुना (चिदगगन चंद्रिका)। अतएव शुद्ध काव्य के शाश्वत अर्थ को ग्रहण करने के लिये मन बुद्धि का शुद्ध संकल्पात्मक हो आत्माभिमुख होना आवश्यक है। कल्पना द्वारा कवि दृष्ट सत्यांश को कल्प अथवा शरीर देता है। जिस स्तर पर कवि सत्य को ग्रहण करता है उससे संपर्क न होने से हमारे लिये उसका संदेश संशयात्मक स्यादवाद एवं मृषाकल्प के रूप में उपस्थित होता है किंतु वह सत्य अधिक सूक्ष्म एवं नित्य के निकट होता है तभी तो परिवर्तनशील मानव विचारधारा में शाश्वत सत्य उन्मीलन करनेवाले काव्य के प्रकाशस्तंभ अडिग रहते हैं। जो काव्य सार्वजनीन एवं सार्वयुगीन अभिव्यक्ति एवं समाधान उपस्थित करते हैं अवश्य ही उनकी प्रेरणा यदि नित्य सत्य को नहीं तो उसके दर्शन का स्पर्श तो पा ही चुकी होती है। किंतु सत्य का दर्शन ही उसे पाना है, अपने सङ्कुचित ममत्व को उसमें डुबो देना है किंवा तमस्कृत कुवर्ण को उसमें तपा मुवर्ण बना देना है।

ऊपर वर्णित चित्, आनंद, इच्छा, ज्ञान एवं क्रिया को आगमों ने शिव के पंचमुख की ख्याति दी है।

आनंद का अवबोध एवं अनवबोध वास्तव में एक ही धारा के दो कूल हैं। एषणाओं एवं उनके प्रवबोध तथा तत्प्रवृत्त कर्मों के मूल में निहित विकल्पात्मक अभाव एवं संकल्पात्मक भाव का उत्स आनंद में है। आनंद चित् का सहज स्वभाव है। चित् सर्वात्मक होने से भावात्मक, अभावात्मक, उभयात्मक अथवा उभयातीत किसी भी एक सीमा में आवद्ध नहीं। अनुभूति के आधार पर ही आनंद की अवबोधात्मक या अनवबोधात्मक आख्या होती है। अनुभूति के शुद्ध स्तर अथवा सविमर्शप्रकाश-मात्रता में जिसे चित् या सवित् कहते हैं, आनंद का स्फुरण सविशेष नहीं होता। क्योंकि उसमें कारण समुद्र और कार्य विश्वलहरी सुप्तावस्था में है। सवित् के स्तर-विशेष पर स्वेच्छया संकोच द्वारा अपने को घनीभूत करने पर आनंद का मावर्बिंदु भ्रूलकता है। भावात्मक आनंद इस संकोच किंवा घनीभूतावस्था में अशेष शेष की

शून्यात्मक या अभावात्मक अनुभूति करता है। उस अभावबोध में भाव के ईच्छा द्वारा संक्षोभकारिणी शक्ति उन्मीलित होती है जिसे इच्छा कहते हैं। इच्छा से पूर्व पूर्णानुभूति एवं अभावबोध युगपत् उपस्थित रहते हैं। अथवा भावात्मक बिंदु या अभावात्मक शून्य के अंतराल में चित् शक्ति ही इच्छारूपेण द्योतित होती है। यही विश्वजननी कुमारी है। विश्वजननी इसलिये कि इसी के गर्भ से विश्व का उन्मीलन होता है और कुमारी इसलिये कि यह अच्युत है और अपने लीलामय आनंद में मेदोत्थापिका भूमि के अवभासन संहारण में नियुक्त है—

कर रही लीलामय आनंद,
महा चित्ति सजग हुई सी व्यक्त,
विश्व का उन्मीलन अभिराम,
इसी में सब होते अनुरक्त। — भद्रा सर्ग

मूल चित् से प्रसृत आनंद का भावाभावात्मक आनुभूतिक पक्ष अपने अंतराल में इच्छासंकमण द्वारा यथातथ्य विवेकी ज्ञान एवं सकलकर्तृत्वशालिनी क्रिया की संतान प्रवृत्त करता है।

उपर्युक्त पंच स्फुरणी के पूंजीभूत एकाकार की प्राविधिक ख्याति शिव है। अपनी सहजलीला में सृष्टि-मंगल मनानेवाले को, यह सृष्ट विश्व, तत्त्वग्रहण, भाव-विवेचन एवं स्वारस्य के लिये शिव की एक प्राविधिक आख्या देता है। अवश्य ही यह व्यक्त लिंगेन, रूपी, अरूपी, भिन्न, अभिन्न उपास्य देवकोटि के रूप में मी ग्रहण किया जाता है किंतु यह असीम (अपनी सीमा में) को सीमाबद्ध करने के प्रयास जैसा, संकल्प में लय की स्थिरता लाने के लिये विकल्प मात्र है। आचार्य श्री उत्पल के ईश्वर प्रत्यभिज्ञा की महामाहेश्वर श्री अभिनवगुप्तकृत विमर्शिनी व्याख्या की टीका करते हुए राजानक भास्करकंठ स्पष्ट निर्देश करते हैं — **ज्ञानं क्रियाशक्तियुक्तपरप्रमात्ररूपान्तर तत्त्वमेव महेश्वरतया जानते न तु बहिः कमपि भस्मादि भूषितं मूढोपासना मात्रार्थं कल्पितं परमितं देवविशेषम्।** अस्तु, उपर्युक्त विवेचन का गुणनफल यों है — चित् की पीठिका पर स्वंद स्वातंत्र्य से आनंदोत्पादन से स्वेच्छुयाज्ञान क्रिया द्वारा निर्मित यह स्तर विशेष तत्त्वतः शिवपदवाच्य है न कि जटामस्तकलापी विग्रहविशेष। उस द्योतन में आनंदसकृमि सभी सार्थक हैं। विधाता की कल्याणी मृष्टि में अशिव और अकारण केवल परम कारण शिव की सिद्धि में सार्थक हैं, एवं उनकी सकारण व्याप्ति है। जड़ चैतन्यतर स्तर का साधक है।

अनेक स्तरों पर आनंद से वियुक्त होने से वैश्वचेतना विकल है। अतः क्रिया के आयास एवं ज्ञान का आधार लेकर इच्छा की प्रेरणा द्वारा अनंत काल से

चेतन एवं अस्वयात चेतन आनन्दानुभूति की उपलब्धि के लिये प्रयत्नशील हैं। वैदिक काल में उल्लासपूर्ण यशों द्वारा इमी की योजना बनाई जाती थी। उपनिषद् इसी के सूत्र देते हैं। आगम और परवर्ती दार्शनिक आध्यात्मिक साहित्य इसी का मार्ग-निर्देश करते हैं, शुद्ध और शाश्वत आनन्द की उपलब्धि का। एवंविध वीर्यभेद से सभी धाराएँ इसी दिशा में प्रवृत्त हैं। कामायनी की वैश्व चेतना भी उस स्तर के संदेश देती कहती है —

चेतनता एक विलसती आनन्द अखंड घना था।

कालकृत प्रलय की विवेचना के संदर्भ में बताया जा चुका है कि भूः भुः स्वः के लय किंवा त्रैलोक्य ध्वंस से मन्वतर उपस्थित होता है। हिरण्यगर्भ किंवा ब्रह्मा के एक दिन में ब्रह्मांड के भीतर चौदह बार इस प्रकार के खंडप्रलय होते हैं। ब्रह्मांड के अन्य चार मह, जन, तप, सत्य लोक इस प्रलयघटना से प्रभावित नहीं होते, वे हिरण्यगर्भ के साथ ही लीन होते हैं। स्वः अर्थात् स्वर्ग दो प्रकार के होते हैं — निष्काम एवं सकाम (नचिकेता को प्राप्त स्वर्ग कामयुक्त न था अथवा सकाम स्वर्ग के अनेक उल्लेख उपलब्ध हैं)। प्रस्तुत संदर्भ में जिस खंडप्रलय का आख्यान विवेच्य है वह केवल सकाम देवसृष्टि तक ही सीमित रहा। मेरु के संमुख अवस्थित इलाहृत वर्षा में यह विशेष रूप से संबंधित है।

वर्तमान मन्वतर के प्रवर्तक एवं प्रजापति वैवस्वत मनु हैं, जिनके अग्रग्रन्थ से मनुर्हवा अग्रयज्ञेनेजंकृतं यदनुकृत्येमा प्रजाः यजन्ते (शतपथ ब्राह्मण)। इस मानवी संस्कृति का प्रत्युप दुष्टा — मनवे वै प्रातः (शतपथ ब्राह्मण)।

प्रस्तुत महाकाव्य के कतिपय स्थल भी इस तथ्य का पोषण करते हैं कि इलाहृत अर्थात् बुद्धिशालित क्षेत्र इस प्रलय से प्रभावित हुआ एवं वहाँ की देवसृष्टि सकाम थी। मनु की चिन्ता में देवसृष्टि की सुख विभाषरी, उज्ज्वला सारस्वत प्रदेश जहाँ देवकामिनी के नयनों से कभी नील नलिनियों की सृष्टि होती थी, इस संदर्भ में सकाम भाव के स्पष्ट संकेत देते हैं। निर्वेद सर्ग में मनु स्पष्टतः स्वीकार करते हैं —

**मेरा सब कुछ क्रोध मोह के उपादान से गठित हुआ,
ऐसा ही अनुभव होता है किरणों ने अब तक न हुआ।**

बुद्धि पर्यवसित संकुचित चैतन्य के समनभाव ने सृष्टि महाग्रंथ का एक अनुच्छेद समाप्त करते हुए एक करवट ली तथा प्रलयनिशा के अवसान में अंगड़ाई

लेते हुए नवकर्म में पुनः जुट गया। इस समनभाव के मूर्त प्रतीक मनु हैं। इस प्रतीक के भौतिक अस्तित्व को इतिहास का भी साक्ष्य प्राप्त है।

शक्ति के अनंत रूप होने पर भी वह अपने अंतरात्म्यक्रम में ज्ञान एवं क्रिया के दो वर्गों में विभक्त होती है—**शक्त्यश्च अस्य असंख्येयाः** — (तंत्रसार)। क्रिया-शक्ति ही मन के द्वारा आवरण और विज्ञेय डालनी पूर्ववर्तिनी अनुभूतियों का सहार एवं परवर्ती भावों का उदय कराती रहती है। एवं इसी के द्वारा मन बंध-मोक्ष का कारण बनता है—

सेयं क्रियात्मिका शक्तिः शिवस्य पशुवर्त्तिनी।

बन्धयित्री स्वमार्गस्था ज्ञातासिद्ध्युपयादिका ॥

— स्पंदकारिका

क्रियात्मिका शक्ति का प्रतीक जल एवं ज्ञानात्मक शिव का प्रतीक जल की ही घनीभूतावस्था हिम है। ज्ञानभावविशिष्ट अवस्था में क्रिया अतर्मुखी हो जाती है एवं क्रियाविशिष्ट अवस्था में ज्ञान बहिर्मुख होता है। जैसे हिमभाव में जल अंतर्मुख हो घनीभूत होता है एवं जलभाव ग्रहण करते ही हिम में बहिर्मुखी प्रवाह की वृत्ति उपस्थित होती है।

आर्यों के आत्मगदी इद्रपद्म में जल कर्म का प्रतीक है। सायण ने ऐसी ही विवृति दी है। ऋग्वेद में आया है —

अपामतिष्ठद्धरणहरं तमोन्त वृत्रस्य जठरेषु पर्वतः।

अभोमिन्द्रो नद्योवन्निष्ठाहिताविश्वा अनुष्ठाः प्रघरोषु जिघ्रते ॥

— ऋक् २१ - ५४ १०

इसका भावार्थ हुआ — वृत्र ने किंवा अंधकार के आवरण ने जल को रोक लिया और इंद्र ने उस अवरोध को अपनी वज्रशक्ति से दूर किया परिणामतः जल मुक्त हो प्रवाहित हुआ। इस पर विचार करने से लक्षित होता है कि यदि यह रूपक है तो इसमें मानवी चिंतनचारा का एक अत्यंत आदिम और महत्वपूर्ण परिणामी तथ्य निहित है, जब कि अनात्मवादी असुरपद्म ने अपने निष्क्रिय और निषेधात्मक वैराग्य भावना का मिथ्या आवरण डाल कर्ममयी साधना का मार्ग रोक दिया था। आत्मवादी पद्म ने, जिसका प्रतीक इद्र है, अनवरत क्रियाशील तपपुत्र अर्थात् वज्रशक्ति से उस आवरण को विदीर्ण किया एवं विघ्न निरुद्ध कर्मधारा पुनः गतिशील और प्रवाहित हुई। अंधकार और आवरण की यह वृत्ति अपने प्रतीकभाव में वृत्रपदवाच्य है।

जिस क्रियाशक्ति के प्रतीक कर्मसमुद्र में असंतुलन के कारण मन्वंतर परिणामी ओष उपस्थित हुआ तथा सकाम देवसृष्टि प्रलीन हुई उसी कर्मसमुद्र से नव-

सर्गोन्मेषकारक संकुचित चैतन्य का समनभाव देवाहंकार के प्राक्संस्कार ले मनु के ऐतिह्य रूप में गुण, कर्म एवं भोग सहित उपस्थित हुआ। कालपीठिका पर कर्मसमुद्र के वृत्तिवर्ग से निक्षिप्त मन का खंडभाव में आविर्भाव होता है। कामायनी कहती है—

कौन तुम संसृति जलनिधि तीर,
तरंगों से फँकी मणि एक।

बिना डोंड पतवार की नौका अर्थात् बुद्धिभ्रष्टाविहीन मात्र अहंकार का आश्रय लेकर महामत्स्यप्राणस्पंद के आघात से उत्तरगिरि निष्काम कूट के शिखर पर मनु अर्थात् मन आश्रय लेता है। प्रस्तुत महाकाव्य में प्रलय, हिम, जल, मनु आदि के रूपक से यह तथ्य ज्ञापित कराया गया है। मन की ही विषयोन्मुखता से प्राणस्पंद एवं आत्मोन्मुखता ने मनोलय परिणामी प्राणनिरोध होता है। प्राणनिरोध से भी मनोलय होता है किंतु संपूर्ण एवं नित्यलय मन के आत्माभिमुख हुए बिना संभव नहीं। मात्र प्राणनिरोध से उपस्थित मनोलय अस्थायी एवं अपूर्ण रहता है। प्राण पूजन किंवा पोषण से मन विषयोन्मुख हो बहिर्मुखी असुरत्व ग्रहण करता है एवं आत्माभिमुख लीनावस्था प्राप्त कर सुरत्व में प्रतिष्ठित होता है। दोनों के विषयगत किंवा भौतिक पराक्रम उनके असुरत्व के रूप में श्रुग्वेद में वर्णित हैं—**महदेवानाम-सुरत्वमेकं**। धाग के ऊर्ध्व अघो भेद से सुरत्व असुरत्व उपस्थित होते हैं। आत्मा की संकल्पानुभूति की बहिर्मुखी वृत्ति द्वारा मन या मनु का सर्जन होता है। आत्मा के अणुत्वग्रहण की प्रथमाभिव्यक्ति मन के रूप में होती है। मन की घनीभूत अवस्था इन्द्रियवान शरीर है जिसके द्वारा स्वभित्ति पर विषयों का प्रत्यक्षीकरण होता है एवं नाना वैचित्र्य भासमान होते हैं।

नवीन संस्कृति की मेघाच्छन्न ज्योति के रूप में मनु उत्तरगिरि पर उतरे। भारतीय परंपरा में दिशाओं का महत्व है, एवं उत्तर को तो विशिष्ट स्थान प्राप्त है। दिशाएँ पूर्व से प्रारंभ हो उत्तर में समाप्त होती हैं। पूर्व संसरण की प्रतिष्ठा एवं अमिवृद्धि करता है एवं उत्तर संसारभाव की निवृत्ति एवं उसका लय करता है। उत्तर समस्त विश्वाकर्षण को अपने में खींच लीन कर लेता है। मनु की नौका का उत्तरगिरि पर लगना सांकेतिक अभिव्यक्ति की दृष्टि से इस संदर्भ में विशेष रूप से द्रष्टव्य है। महाकवि कालिदास मेघदूत द्वारा **स्वाधिकाराग्रमस्र** किंवा चैतन्य से पृथक् अथवा पूर्ण भाव से प्रमुष्ट एवं निग्रहीत अणु के शत भाव को विश्वप्रपंच के विलास में आत्मविस्मृत पद्म के प्रतीक रामगिरि पर पूर्व मेघ में उपस्थित करते हैं तथा शापांत में इसके शक्तियुक्त भाव की कल्पना अनुग्रह प्राप्ति के लिये उत्तर मेघ में करते हैं। प्राक्संस्कारों के भावाग्रह में अवसन्न मन या मनु में चिंताविदु उपस्थित हुआ जो भावगत उल्लवण से क्षुब्ध हो उठा। इस क्षोभ से विदु में एक गति

उपस्थित हुई, एवं मानवी चिंता की 'पहली रेखा' खिंच गई। चिंताविंदु की यह स्पीत संतति आगामी मानवी संस्कृति की मूल प्रवृत्ति बन अतीत अनागत को अंकस्थ करने लगी। इस प्रकार अभाव से स्वभाव नष्ट होने के कारण प्राणमयी निश्चित देव जाति के जीव मनु या समनभाव के खंड प्रतिमासक मन में, चिंता की पहली रेखा उपस्थित होती है। अतीत का आग्रह एवं अनागत के प्रति आशंका लिए मनु की वर्तमान विषयोन्मुखी चिंता है। विषय एवं तत्त्व-विवेचन तत्सजातीय चिंतन द्वारा आगे बढ़ते हैं। कहा जा चुका है कि चिंताविंदु में क्षोभ से चिंतारेखा निर्मित हुई, यदि इस गति परिणामी क्षोभ से विंदु में ऊर्ध्व वृत्ति होती तो यह शुद्ध ऊहा एवं सतर्क मार्ग से परमाकाश में स्वरूप जिज्ञासा का उन्मेष कराती—एवं उत्तरगिरि का संकेत यही सार्थक हो जाता, किंतु इससे प्रस्तुत महाकाव्य का साध्य लोकमंगल सर्वतोभावेन मंडित न हो पाता। विषयसंकांत मन के उद्धार के लिये चिंता को विषयस्तर पर उतरकर मन को ऊर्ध्वगति में नियोजित करना पड़ा। अतएव चिंतारेखा में अधोगति किंवा विषयोन्मुख भाव उपस्थित हुआ एवं वह विश्वस्तर पर उतर पड़ी और प्रस्तुत महाकाव्य में विश्ववन की व्याप्ति कही गई। इस अधोगति में भ्रमसमुद्र में श्रीमत्पा निक्षेप द्वारा जागतिक ससरण परिणामी आलोइन उपस्थित होने लगे जिसके घात प्रतिघात में विध्वंस एवं ससार निरत प्रकृति का सर्जनात्मक रूप निखरने लगा। मनु में अनागत के प्रति एक आस्था उद्भूत होने लगी जिससे विज्ञ विश्व के नव एकांत में शस्य लहराने लगे। प्रलय की अंधकारमयी कालरात्रि के अवसान पर उषा सुनहले तीर धरसती जयलक्ष्मी सी उदित हुई एवं आशा का दक्षिण पवन उत्तरगिरि से टकराने लगा। अभाव और भाव की प्रालुपी संध्या में मन एवं प्राण एक दूसरे में गति भरने लगे तथा प्राणसंचार ने मन अधिकाधिक क्रियोन्मुख होने लगा और मन की क्रियोन्मुखता प्राण को गतिशील बनाने लगी। कर्म के भौतिक प्रतीक यज्ञ के अवतरण की भूमिका प्रस्तुत होने लगी। मनु के अग्रयण द्वारा अवतरित होनेवाली मानवी संस्कृति की पथप्रदर्शिका अग्नि-ज्योति की ओर संकेत है। मनोमय, अपर विश्वभाव के अंतर्गत प्राणमयी सकाम देवसृष्टि के अनंतर उपस्थित होनेवाली अन्नमयी मानवी संस्कृति की आधारभूति अग्निज्योति इसका भौतिक प्रतीक है। पशु किंवा आलभ्य भाव की घोरवस्था अन्न में निहित है। बलि द्वारा उसमें ऊर्ध्व गति का संयोजन होता है। स्थितिबिच्युत गतिप्रवण अशु की अधोदशा, अन्न मेषज अपनी बलि द्वारा ऊर्ध्वगमिता प्राप्त करता है। इस अन्नमयी संसृति के स्तर पर उतरकर मन को कर्म एवं भोग की स्थूलतम वास्तविकता का भौतिक भान होता है। एवं उसी स्तर की आनुभूतिक आधारशिला किंवा आसन पर नर रक्त प्राण, मन, विज्ञान तथा आनंद के कोशों का युगपत् शोधन करता सर्वात्मक होकर भी सर्वोत्तीर्ण होता है तथा शुद्ध चैतन्य की पूर्णता से सामरस्य

का मार्ग पाता है। मानवी संस्कृति का यह अन्नमय स्तर महत्वपूर्ण चतुष्पथ जैसा है जहाँ से ऊर्ध्वगमन, अधोगमन एवं तिर्यग् गमन सभी संभव हैं।

प्राक् संस्कारों में संचित प्राणमयी शक्ति एवं जागरण के प्रतीक अग्नि से निज अहंकार के योग द्वारा मनु अग्निहोत्र करने लगे। रीते लटकने नील महाचषक में यज्ञपुरुष के ऊर्ध्व बाहु सोम प्राण भरने लगे। पृथिवी पर कर्म होने लगे एवं उन कर्मों के सूक्ष्म संस्कार बीज आकाश में संचित होने लगे—पुनरावर्तन की प्रतीक्षा में। इस अमिलाषा से कि सोमवृष्टि द्वारा प्राणिसृष्टि का क्रम प्रवर्तित होगा—यज्ञ होने लगे। मनु प्रजाकाम हो प्रजापति बनने की ओर अपसर हुए। इस तपस्या द्वारा सकामिता को ही परमार्थ मान लेने की जातिगत एवं पुरानी भूल मनु ने दुहराई। सुरसंस्कृति के बंधात्मक अपरज्ञान के ऊपर मनु या मन का उठना अभी संभव भी न था। वर्तमान मानवी संस्कृति के मूलभूत आधार अग्नि, अन्न, कृषि एवं उनके अनुबंध बीज रूप में उपस्थित होने लगे एवं विश्व मनोमय अणु ने देवसृष्टिगत प्राणमय कोश से उतरकर अन्नमय कोश पर आधार ग्रहण किया। यज्ञ के काम्यभाव मनु को अन्य सत्त्वों की उपस्थिति का संदेश देने लगे जिनके प्राण-नार्थ वे अवशिष्ट द्रव्य अलग रखने लगे। कामना के सजीव प्रतीक की प्रतीक्षा में, कामनामय संकल्प की छाया में, किंतु उससे अस्पृष्ट, विकल्प संचित होने लगे। वातावरण कुल नियमित बघनों में बँधने लगा और मनु में मन का मूल धर्म मनन अधिकाधिक उभरने लगा। व्यथित लहरोंवाले अधीर सागर सा मनु का मानस कर्म और संस्कार भी सधि में जलनेवाली अनादिवासना की ज्वालामुखी छिपाए पूर्ण राका किंवा अपने सार्वशिक प्रकाश में **मन एव पूर्णिमाः** (शतपथ ११-१-११-७) प्रश्न करने लगा—**कब तक और अकेले**। प्राकृतिक भूत से सजग एक सुखद द्वंद्व की कल्पना में रेखाएँ उभरने डूबने लगीं। कहा भी है, **स वै—नैवरेमे तस्मादेकाकी न रमते** (बृहदारण्यक)। शिव के अणुत्व में प्रतिष्ठित होते ही मायास्पर्श से कर्म और संस्कार की अंतरालसंधि में अनादिवासना का उदय होता है। नीचे से जलती यज्ञ की अग्निशिला में सोमसुधा की बूँदों की तृषा बढ़ गई जिनसे अगली सृष्टि रची जानेवाली है। और इस एकाकी मनु को मानवी संस्कृति का प्रजापति बनना है। महाकाल वपुस्थ दूरस्थ एवं सूक्ष्म वशीतिशक्त से प्रोद्गत आलोक रश्मियाँ काल का आकलन करती वह जाल बुनने लगीं जिसे ओढ़ नियति संवर्त्त एवं विवर्त्त की क्रीड़ा करती है। इस प्रकार देवसृष्टि के ध्वस्त उपादानों से नई सर्गोच्छा का परिणय होने लगा। चिंता के स्थूल अभावात्मक आकाश में आशा की सुनहली उषा स्फुटित हुई एवं अग्नि और सोम के साम्यसंघट्ट रूप काम रवि की किरण कलाओं ने विश्व कमल (मनु) की निशा मुद्रित पंखुरियाँ खोल दीं तथा सुहिर्मंगल से मंडित-भेय कामायनी में स्फुटित हुआ।

उस विन्न विश्व के नव एकांत में मनु के संमुख कामायनी—भद्रा अवतरित हुई। क्षणविरक्त एवं मोहावसन्न मनु को भद्रा नवीन संसृति के प्रवर्तन की ओर प्रेरित करती हुई मनु में वर्तमान विषयोन्मुखता का आधार बन जाती है। भद्रा-स्वभाव से अनुभाव प्रकट हो मनु का अणुभाव दीप्त करता है एवं वह दीप्ति ही मनु का अणुभाव दग्ध कर उसे शिवत्व में प्रतिष्ठित कराती है। तथाच, विदग्ध अणु भावापन्न मनु भद्रा द्वारा रहस्य सकेत के दर्शन पा स्वोन्मुख हो ऊर्ध्व गति प्राप्त करते हैं। संकल्पविंदु एवं उसके प्रतिफलित विसर्ग से निर्मित इच्छा-ज्ञान क्रिया का त्रिकोण शक्तिहास से जल उठता है एवं मन आत्माभिमुख हो चैतन्य सामरस्य के मार्ग में बोल उठता है — **तुम सब मेरे अवयव हो जिसमें कुछ नहीं कमी है।** मनु और भद्रा का योगफल मानव के रूप में उपस्थित हुआ। यह देवों का उत्तराधिकारी है जिसने दाय में देव मन किंवा मनु पिता के रूप में पाया। माता के रूप में भद्रा किंवा हृदय पाया एवं इडा के रूप में पथनिर्देशिका सदसद्विवेचिनी बुद्धिराशी हों उसे पिता द्वारा मारे गए अमुर पुरोहितों की प्रेयक्षाया भी मिली जो आज भी देहात्मबोध के पाश लिए षड्रिपु बनी पीड़ित कर रही है। इन्हीं उपादानों को चरित्र बना मन्वंतरपीठिका पर इस रूपकात्मक रहस्यवादी महाकाव्य का उन्मीलन हुआ है।

इन उपादानों की देवसंसृतिगत महत्ता एवं प्रतीकात्मकता भी विवेचनीय है। कामगोत्रजा होने से भद्रा कामायनी कही गई है। प्रलय से पूर्व वह गर्भव देश चली गई थी। लक्षित कराया गया है कि विपत्ति एवं विनाश में पूर्व देव जाति जिस शक्ति के बल देवत्व का भोग करती थी वह शक्ति भद्रा उन्हें छोड़ चुकी थी — **भद्रया देवोदेवत्व मश्नुते**—(तैत्तिरीय ब्राह्मण)। देव बनि भद्राहीन हो नष्ट हो गई — **भद्रावैद्युर्यं योगेन विनश्येज्जगतां स्थितिः** (त्रिपुग रहस्य)। महद्विष्ठात्री इडा के प्रति देवानुराग अधिक हो गया था। उसका सारस्वत क्षेप भी था एवं भद्राहीन देवों का नियमन अब उसी के हाथों था। तर्कमयी होने से उसका हृदयपक्ष से सौमनस्य न था। मनु सकाम देवसृष्टि के अवशिष्ट पुरुष थे जिनकी सांकेतिक अभिव्यक्ति विगत पृष्ठों में विवेचित हो चुकी है। किलात और आकुलि वरुणवर्गीय किंवा देहात्मवादी असुर पुरोहित थे।

भद्रा एवं इला को सांकेतिक अभिव्यक्ति एवं उनके मूल स्रोतों के अन्वेषण बिना कामायनी की अंतर्धारा से परिचय संभव नहीं।

चित् के स्वरूपगोपन द्वारा संकोच - ग्रहण^{१०} - क्रम में दो पद होते हैं—**चित्प्रधान एवं संकोचप्रधान।** यह तथ्य इडा सर्ग में — **संकुचित असीम अमोघ**

१०. (क) चिति संकोचात्मा चेतनोपि संकुचित विश्वमयः।—प्रत्यभिज्ञाहृदय।

(ख) चित्तिरेव चेतनपदाद्वरुणाचेत्यसंकोचिनीचित्तम्।—प्रत्यभिज्ञाहृदय।

शक्ति के रूप में प्रकट हुआ है। चित् प्रधान पद आत्मा में आत्मबोधवस्था है। इसमें भी दो विभाग हैं, सहज एवं कृत्रिम। कृत्रिम विभाग में समाधि प्रयत्न-जन्यस्तर उपस्थित होते हैं। सहज विभाग में दो उपविभाग हैं — प्रकाशमात्र-प्रधान एवं प्रकाशविमर्शप्रधान। प्रकाशमात्रप्रधान स्तर विज्ञानाकलावस्था है, विमर्श का स्फुरण न होने से यह अक्रिय है। प्रकाशविमर्शप्रधान उपविभाग में सकोच त्रय क्रम से शुद्ध विद्या, ईश्वर, सदाशिव एवं शिवस्तर उपस्थित होते हैं। सकोचप्रधान पद अनात्मा में आत्मबोध की स्थिति है—किंवा आत्मविस्मृत पद है। इस क्रम में बुद्धि, प्राण, देह अपने अपने में आत्मभाव आरोपित करते हुए उपस्थित होते हैं।

अद्वा चित्प्रधान पद किंवा आत्मा में आत्मबोधवस्था का प्रतीक है — हे सर्वमंगले तुम महती (दर्शन सर्ग) एवं इडा सकोचप्रधान पद किंवा अनात्मा में आत्मबोधवस्था का प्रतीक है। निर्वेद सर्ग में इसका संकेत इडा संकुचित उधर खड़ी थी के रूप में मिलता है। मनु अर्थात् मन के इन दोनों के प्रति आकर्षण विकर्षण ही कामायनी में कथासृष्टि एवं परिपाक करते हुए लोकमंगल की ओर प्रवृत्त होते हैं—कैसे ? यह आगे देखा जायगा। सायण ने भी अद्वा को कामगोत्रजा^{११} अर्थात् सकल्पमयी एव इडा को सर्वविषयगता^{१२} अर्थात् विकल्पमयी के रूप में देखा और उपस्थित किया है। विषयों का अभ्युत्थान मन से होने से उन्होंने इडा को मनु की पुत्री भी कहा है। आत्मवाद एवं बुद्धिवाद का यह संघर्ष आर्यविचारधारा में अति प्राचीन काल से विवेचना एवं शोध, समन्वय एवं समाधान का विषय बना है। कामायनी उसमें एक कड़ी जोड़ते हुए मानवता की विजय के लिये एक ऐसा हल रखती है जो सार्वभौम सार्वयुष तो है ही सर्वसंस्थानानुबेध भी है। अद्वा और इडा क्रमशः चित्प्रधान हृत्तत्त्व एवं सकोचप्रधान बुद्धितत्त्व हैं तथा किलात और आकुलि अवतत्त्व। ये मनु अर्थात् मनस्त्व के साथ ही प्रलय का अतिक्रमण कर अशुद्ध अहंकार एवं उसके अनुषंगों के रूप में प्रकट हो मानवी संस्कृति के अवतरण की भूमिका प्रस्तुत करते हैं। जिस प्रलय के सदर्भ में प्रस्तुत आख्यान विवेच्य है वह उस कोटि का न था जिसमें प्राक्स्फारयुक्त अहंकार एवं उसके अनुषंग भी लीन हो आत्मस्थ हो जाते। अग्निगु वे ही अनुषंगयुक्त प्राक्स्फार मानवी संस्कृति के उपादानों

११. कामगोत्रजा अद्धानामधिका । (सायण) — ऋग्वेद ।

१२. नोऽस्मदीया धिये बुद्धिं यागं वा साधयन्ती

निर्वर्तयन्ती सरस्वती इदं तन्नामिका देवी

भारती च विश्वतृतिं विश्वानि तूर्णानि यस्याः

सा तादृशी सर्वं विषयगतावाक् । (सायण) — ऋग्वेद २-१-८ ।

के निमित्त बने, किंवा मानव को दायस्वरूप प्राप्त हुए। मानव का यह उत्तराधिकार दो अर्थों में उत्तराधिकार है — पूर्ववर्ती देवों द्वारा उपभुक्त अधिकार एवं प्राप्त दाय की पूर्वपुरुषों की अपेक्षा उत्तमा व्यवहृति।

हृत्पद् से ही विषयों का प्राणिक स्तर पर बुद्धियोग से अमृत्युस्थान एवं उसी में उन विषयों का शून्यात्मक पर्यवसान भी होता है —

यतो निर्याति विषयाः यस्मिंश्चैव प्रलीयन्ते ।

हृदयंतद्विजानीयात् मनसस्थितिकारकं ॥

हृत्पद् की चित्प्रधान धारा इस स्तर पर संकोचप्रधान बुद्धि, प्राण एवं शून्य के तुल्य से आवृत हो अतःसलिला बन मायिक स्तर के स्वप्न देखने लगती है —

भट्टा काँप उठी सपने में सहसा उसकी आँख खुली ।

— स्वप्न सर्ग

भट्टा का था स्वप्न किंतु वह सत्य बना था ,

इड़ा संकुचित उधर प्रज्ञा में लोभ घना था ,

भौतिक विप्लव देख विकल वे थे घशराये ,

राजशरण में प्राण प्राप्त करने को आये ।

— सवर्ण सर्ग

किंवा चित्प्रधानता स्वतः अतःस्पर्द रह स्वभित्ति पर संकोचप्रधानता को स्फुरण का अवसर देती है। एवंविध विश्वात्मक विकल्प अमूर्त एवं मूर्त स्थूलता ग्रहण करते हैं। विषयों के प्रेरक एवं अनुधावनकर्ता मन का भी हृत्पद् ही प्राकृत आश्रय है एवं उसी की लीला के खिलौने देह, बुद्धि, प्राण आदि हैं। प्रस्तुत महाकाव्य में चित्प्रधान हृत्पद् अर्थात् भट्टा द्वारा इड़ा अर्थात् बुद्धि को पर्याप्त स्फुरण के अवसर एवं मनु अर्थात् मन को स्थिति प्राप्त होती है।

मन की विषयोन्मुलता के कारण प्राण का बहिर्मुख संचार होता है। प्राण को असु कहा गया है। उसमें रमण किंवा आत्मभाव स्थापन कर संकोचप्रधान धारा में तृप्तिमगल मनानेवाले ही असुर भावापन्न होते हैं। इस असुरत्व की समाप्ति किंवा देहात्मबोध की समाप्ति अथवा प्राण के बाह्य संचार से निवृत्ति या मन हृत्क्षेत्र में भट्टायुक्त हो दहराकाश उन्मीलित करता आत्माभिमुख होता है। इस संकल्प की सिद्धि प्रस्तुत महाकाव्य के दर्शन और रहस्य सर्गों में हुई है।

स्वरूप से उन्मिष्ट चित् शक्ति स्वगोपन द्वारा सृष्टिसंहारलीला करती है, इसके लिये उसे अन्य की अपेक्षा क्यों हो जब कि अन्य की न कल्पना है न अनुभूति न अस्तित्व ही। जैसे शिशु को बहलाने के लिये अभिभावक षोड़ा बन उसे पीठ पर बैठा घुमाता हुआ भी अभिभावक ही रहता है, षोड़ा नहीं। किंतु यह भी सत्य है कि

शिशु को घोड़े पर चढ़ने का सुख मिलता है किंतु इस अश्वारोहण की कृत्रिमता का शान शिशु के लिये सहज नहीं। वैसे ही चित्शक्ति अपने मूल स्वभाव को अच्युत रखते हुए अपनी लीला एवं सुष्टिमंगल के लिये अनुरूप प्राण-प्राहक भूमिकाएँ धारण कर शिव से पृथिवीपर्यंत स्तरों के अवभासन में उद्युक्त रहती है^{१३}। यह भी उसका स्वभाव ही है — शुद्ध और सहज। स्वरूप किंवा परमतत्त्व सदैव अच्युत रहता है। किंतु उससे उन्मिष्ट महाशक्ति अथवा चिति में आदि रूपभाव उपस्थित होता है, जिसमें विधि - निषेध, पुरुष - प्रकृति, काम - रति, शिव - शक्ति अथवा जो भी नाम दें विपरीत भावों के प्रतिविम्ब अवभासित होते हैं। यह भूमिका ईक्ष्णुईक्ष्णु की होती है। किंतु रूपभाव अभी एक ही रहता है, विपरीत भाव के प्रत्याकर्षण फल में पुनराकर्षण होने से परस्पर उन्मुखावस्था प्रकट होती है। इस उन्मुखावस्था में ईक्ष्णु भाव, निषेध, शक्ति, प्रकृति अथवा जो भी कहें, लुब्ध हो उठता है। इन क्षोभ से संकोचमूला आवर्जना उपस्थित होती है। जो ईक्ष्णु भाव के ईक्ष्णु में सामयिक रोध उपस्थित करती सी प्रकट होती है। किंतु प्रकारांतर से वही ईक्ष्णु की सत्ता ईक्ष्णु में आरोपित करती है। शक्ति का ईक्ष्णु भाव सदैव निषेधात्मक होता है—**निषेधव्यापार रूपाशक्तिः**। संकोचमूला आवर्जना की स्थिति से शक्ति का जो भाव उन्मिष्ट होता है उसे ही, या लज्जा कहते हैं। सुष्टिक्रम में संवेदन की स्तरविशिष्ट छाया डालती यह विद्या के रूप में उपस्थित होती है। ईक्ष्णु भाव के उन्मुख होते ही यह विद्या उपस्थित हो सुष्टिक्रम का प्रवर्तन करती है। चित् में अवभासित ईक्ष्णु किंवा विमर्श अथवा सुष्टिमूल विसर्गभाव सलज्ज नारीभाव का आदिम आकार खींचता है — एक साँचा बना देता है जिसमें संहार पर्यंत उसी भावछवि की प्रतिकृतियाँ टलती रहती हैं, एवं ईक्ष्णु किंवा बिंदुभाव के साँचे से पुरुषरूप टलते रहते हैं जिसके ईक्ष्णु से उत्पन्न क्षोभोत्पाद सृजन के कारण बनता रहा, और रहेगा। कामायनी में इस तथ्य की अवतारणा, लोकानुवेद्य स्तर पर लज्जा सर्ग में हुई है। नित्यषोडशी लबीले रूप में उपस्थित हो अपनी लज्जा की छाया अपनी सुष्ट नारी-संतान के समन्त रखती है। अमूर्त माता अपनी मूर्त संतति को छाया की ओट से व्यवहारशिक्षा देने के लिये उपस्थित होती है। छाया अपना परिचय—**देवसृष्टि की रति रानी एवं रति की प्रतिकृति लज्जा** के रूप में देती है। सकाम देव-सृष्टि से तारतम्य बैठते हुए काव्य के रूपकात्मक निर्वाह के लिये विमर्शभाव की घोरुन्मुखावस्था यहाँ रति के रूप में अनायास ही सफल है। कभी मूर्त एवं सांग रह देवों की विलासिता के नद में तिरानेवाले, अब दग्ध एवं अनंग अशुद्ध काम की

अनुभूतिवती सहचारिणी की लाजवती प्रतिकृति छाया बनी विशुद्ध भद्राप्रतीक सृष्ट नारी, कामायनी के संमुख खड़ी है।

शुभ कार्य के प्रसंग में मंगलजनक न होने से विधवा की उपस्थिति को लोक व्यवहार वर्जित मानता है, एवं ऐसे प्रसंग में दीना विधवा आवर्णनामूर्ति बनी छाया सी लुकती छिपती है। किंतु सौभाग्यवती के प्रति एक सहज मंगल कामना का होना भी असंभव नहीं। इस स्थल पर निज पंच बाण से वंचित विधवा रति अमंगल बचाती छायारूप में उपस्थित होती है—क्या उसकी यह उपस्थिति किसी भावी संकट की सूचिका बन गई? इसका उत्तर कथाक्रम शब्दार्थ व्यवहार के बहिरंग स्तर पर स्पष्ट करेगा। हमें इसके सूक्ष्म स्तर का अन्वेषण करना है जो सर्वमंगला की कल्याणमयी सृष्टि का निन्नाधार है। अनुत्तर विमर्शमयी लिपि विग्रहा^{१४} की वर्ण मात्रता को रेफ अर्थात् अभिवर्ण्य, एवं ह्रस्वाशक्ति के ईयतात्मक अर्थात् उद्गादनात्मक बहिरङ्गास-प्रतीक 'ई' से युक्त कर विमर्श किया नारीभाव का दीप्त अनुकार प्राचीन वाङ्मय में ही के रूप में उपस्थित है—ह्रींकारमेव तथनाम गृणन्ति वेदाः (क्रमस्तुति)। शक्ति में बहिर्मुख सृजन भाव इसी के माध्यम से उपस्थित होता है। इसे लजा बीज या शक्ति का प्रणव कहते हैं। कामायनी में यह अपने मूर्त एवं व्यक्त नारीभाव के भावी समाधान प्रस्तुत करती छाया के रूप में उपस्थित है। आगमों का अवतरणक्रम जैसे विमर्शांशेन पृष्टा भूत्वा प्रकाशांशेन प्रति वचनदातापिसन् (अमृतानन्द नाथ) भावग्रहण करते लोक में सर्वज्ञानु-जिघृक्षया उपस्थित होता है उसी क्रम से कामायनी में शक्ति के विम्वरे विद्युत्स्वरों को समन्वित कर भावी के प्रश्न और समाधान प्रस्तुत करने के लिये कविचेतना ने एक ही शक्ति में भिन्न अंश अशी भाव उपस्थित कर नारी और लजा के रूपक में रखा है। वस्तु एक ही है, रूपतः एवं तत्त्वतः। कहा भी है प्रष्टुञ्च प्रतिवक्त्रोच्च स्वयं देवी व्यवस्थिता (तत्रालोक)। माया में लिपटी नारी की छाया उपस्थित होती है। मूर्त रूप प्रश्न करता एवं अमूर्त सूक्ष्म उत्तर देता है। शक्ति का अनिर्वचनीय स्फुरण माया एवं निर्वचनीय स्फुरण छाया है। अनिर्वचनीयत्व, निषेध एवं आवर्जना को संकेत देते हुए कहा गया है—वैसी ही माया में लिपटी अघरों पर उँगली घरे हुए एव स्फुरण के निर्वचनीयत्व का संकेत देते हुए कहा गया है—छाया प्रतिमा गुनशुना उठी अथ छाया प्रतिमा गुनगुना उठती है एवं निर्वचनीयत्व गुण धारण कर अपने को स्पष्ट करती कहती है—मैं अतिरति सह मूलाचिति के सर्वानुभावों में से एक रतिभाव अर्थात् बोरोन्मुखावस्था की चोतिका हूँ। मैं निराकृता चिति के

सहस्र मुख का अवगुंठन एवं उसके अनंत स्वातंत्र्य रूपी अनादि धर्म के प्रति वर्जना उपस्थित करती इस स्वरूपगोपनता की आवरण विद्या हूँ जिस पर सृष्टि के चित्र और उसकी रेखाएँ खिंचती हैं—

वेदनानादि धर्मस्य परमात्मत्वं बोधना ।
वर्जनापरमात्मत्वे तस्माद्विद्योति सोच्यते ॥

— स्वच्छंदतंत्र

पूर्ण परमात्मत्व के प्रति वर्जना मेरा अनादि संस्कार है जिसकी घनीभूतावस्था मेरी यह आवर्जनामूर्ति है। मैं दीना अर्थात् अनुसंगवती, अनाभिता, स्वतंत्र एवं शुद्ध ही रूपिणी लज्जास्वरूप का द्योतन करती तुमसे अन्य नहीं तुम्हारी ही निर्वचनीय छाया हूँ। पूर्णभाव मेरे अस्तित्व राग का वर्जित स्वर है। इस वर्जना की पुंजीभूत दशा ही मेरी आवर्जनामूर्ति है, किंवा अपने अर्थात् स्व के संपूर्ण भाव की विस्मृति की संचित मूर्ति हूँ। तुम्हें अर्थात् मेरे मूर्त प्रतिचित्र की भावी रंग में क्या और कैसे अभिनय करना है इसकी शिक्षा देने उपस्थित हुई हूँ। यह आगमपरंपरा ही है—'गुरु शिष्य पदे स्थित्वा स्वयं देवो सदाशिवः प्रओत्सर्पदैर्वाक्यैः तन्म समवतारयन्' (स्वच्छंदतंत्र)। कामायनी में लोकमंगलमंडन के संदर्भ में इस परंपरा का अतर्प्राह जारी रखते इसका निर्वाह अनूठा है। काव्य एवं रस सौंदर्य की दृष्टि से भी लाज भरे सौंदर्य का ऐसा पुंजीभूत प्रतीक—जिसकी अदम्य वेगवती धारा अपने आयातन में न बँध सके, निर्बंध हो फूट पड़े और छाया होकर भी बोल उठे केवल कामायनी की भद्रा में ही प्राप्त है—

विद्युत् की प्राणमयी धारा बहती जिसमें उग्माद क्षिये ।

— लज्जा सर्ग ।

आचार्य भर्तृहरि के शब्दों में जैसे पृथिवी पर वर्तमान वेद नित्य वेद के अनुकार हैं वैसे ही कामायनी की भद्रामूर्ति दहराकाश से उद्भासित चित्रप्रधान इतरव का बाह्य अनुकार है। मन के अनुकार मनु के समुल्लेख यह—दृश्य की अनुकृति बाह्य उद्धार अपने निर्वचनीयत्व में एक खंडी छाया उन्मुक्त वन भद्रा के आकार में उपस्थित है। मन उसके बाह्याकार पर ही रीझता है एवं मनु चंद्रिका से लिपटे घनश्याम की अंतरालवासिनी नित्य महादीप्ति से पूर्ण अनुग्रह प्राप्त होने तक अपने को ग्रथक् ही पाते हैं। मूल चैतन्य की यह चित्रप्रधान धारा अनायास पाकर भी स्वरूपगोपनता के आवरण से विवक्षित मन उसे छोड़ संकोचप्रधान धारा—बुद्धि में ऐंद्रिक एवं प्राणिक स्तर की लृप्ता बुझाने जाता है। किंतु वहाँ क्या ? मरीचिका के चतुर्दिक घूमती अनुतर्पिणि भ्रम में रूप की दाहमरी ज्वाला और अवचेतन संवर्षों की सुमूर्षा मिली। यह रहा शिव की आगवही लीला का एक अंक जिसमें वह शक्ति छोड़ शय

बन गया। मनु इस विद्वेषात्मक विकर्षण में अपना सुनहला संसार—भद्रानीड़ खो देते हैं—देखो यह तो बन गया नीड़ (ईर्ष्या सर्ग)। लो चला छोड़ मैं आज यहीं संक्षिप्त संवेदन भारपुंज कह चल देते हैं। संकोचप्रधान पद मे समीर को भी पिछाड़नेवाली एक अचेतन गति तो है किंतु स्थिति नहीं—न्याय का नाटक तो है किंतु क्षमा का चरित्र नहीं—नियमों की परवशता में बाँध दुर्बल पर अपने भाव आरोपित करने का सामर्थ्य तो है किंतु सर्वभाव श्रंकस्थ कर विप अमृत को समान कर देने की क्षमता नहीं—इहो नियम परतंत्र चाहती मुझे बनाना—(संघर्ष सर्ग)। फिर दुर्निग्रह वातुल मन उच्छ्वल देव जाति के मनु को क्षमा कैसे मिलती—कैसे मिलती समर्पण की उपत्यका में दया-ममता-मधुरिमा की अत्रिवेणी जिसमें मन की तृषा तो क्या वह स्वयं भी डुभकर लीन हो जाता। बुद्धि के अंधकार में मन ने हार्दस्नेह वाला दीपक जलाना चाहा किंतु संकोचवात्या में अरुणि ही न घूम पाई। निर्बोध निरगल मन उच्छ्वल देव जाति का मनु प्रलयसागर के तीर प्रथम अग्निहोत्र करनेवाला प्रजापति—मानव का पिता, रुद्रनाराच से बच गया। संकोच-पक्षीय मर्यादा की रक्षा के लिये महाशक्ति ने हुंकार किया था और रुद्र को अन्न दिया था—

धूमकेतु सा चला रुद्रनाराच भयंकर ।

× × ×

अंतरिक्ष में महाशक्ति हुंकार कर उठी ।

—संघर्ष सर्ग

ऋग्वेद के देवीसूक्त में इस नियमन का संकेत है—अहं रुद्राय धनुराननोमि ब्रह्मक्षिपे शरधे हस्तधातु किंतु निग्रह के अंतराल में अनुग्रहशक्ति ही काम करती है—क्षयिक विनाशों में स्थिर मंगल चुपके से हँसता क्या—(कर्म सर्ग)। मनु को उस तुमुल कोलाहल कलह में हृदय की बात की इय संजीवनी ने—भद्रा ने—कामायनी ने बचा लिया। मानवता को जगाने के लिये मानव का पिता बच ही नहीं सदैव के लिये बाग भी गया। कभी भद्रा ने मनु को बताया था —

शक्ति के विद्युत् कण जो व्यस्त विकल बिल्वे हैं हो निरुपाय,
समन्वय उनका करे समस्त विजयिनी मानसता हो जाय ।

बागमंगल के इसी विजयगीत को गाकर, उसके सौरभ से विश्व को भरने, अखिल मानव भावों के सत्य वाला खेतना का सुंदर इतिहास दिव्याक्षों में लिखने और सामार कहने के लिये कि जग मंगल संगीत तुम्हारा गाते मेरे रोम खड़े हमारा प्रजापति काल का अतिक्रमण कर भद्रा के अवलंब से सृज्युषि हो गया (निर्वेद)। इस मंगलमंजित भोग के लिये कामायनी भद्रा के प्रति उसकी संतति

मानव जाति कृतज्ञ हो हृदय की बात सुन लेती तो विश्व का कलह दूर हो जाता—
मानवता को नव जीवन मिलता ।

प्रस्तुत महाकाव्य में भद्रा का कायावतार भी वस्तु के अनुरूप ही दिव्य-
भावापन्न है। बिजली के फूल के रूप में हृदय की उदार नाष्ठानुकृति भद्रा प्रकट
होती है। आंगिक उपसर्ग चिंतन के बिना इत्तत्व की शुद्ध कोमला शक्ति, भद्रा
सर्ग के पाँचवें से सोलहवें छंद तक प्रवाहित है। आंगिक उपादान चिंतन की भौतिक
संक्रांति के अभाव में इस दिव्यसौंदर्यदर्शन ने निष्प्रयास ही निसर्गोज्ज्वल भाव
ग्रहण किंवा एवं काव्यचेतना सामान्य साहित्यस्तर से परे एक अलौकिक रहस्य-
भूमिका पर प्रतिष्ठित हो गई। किंतु मनु की दृष्टि में यह नैसर्गिक सौंदर्य किस कोण
से समाया यह विवेचना का विशिष्ट स्थल है। मनु में सुप्त अहंकार का पशुभाव
उस 'कांतवपु' को नीलरोमवाले मेघों के चर्म से आच्छादिन एक सहज आखेट के
रूप में ग्रहण करता है। इस तमोमयी प्रेरणा में 'गुलाबी रंग' अर्थात् राग चेतना
वाला 'बिजली का फूल' 'मेघ से बिरा दीखता है, किंवा भावी आंगिक लिप्सा एवं
विषय संक्रांति की सूचना मिलती है। इसके साथ ही मनु का निकट भविष्यत् कराह
उठता है और अवसाद की बदली क्षितिज पर छा जाती है। किंतु उसका भेदन
भी उसी 'अरुण रविमंडल' भद्रामुख द्वारा ही होता है—

**आह वह मुख पश्चिम के व्योम बीच जब धिरते हों घनश्याम,
अरुण रवि मंडल उनको भेद दिखाई देता हो छबिधाम ।**

पश्चिम का अस्ताचलगामी रवि भावी पराभव एवं त्राम का सूचक है।
सकोचप्रधान धारा में पड़े मनु के पराभव में वही 'अरुण रविमंडल' भद्रामुख
सारस्वत क्षेत्र में मुपूरु मनु की प्रसुप्त एवं मृतप्राय चेतना लौटाता है। अहंकार की
उदाम वासना बढ़ती ही जाती है और आगे चल वही नील रोमाहृत आखेट पशु
भोग सुख की माधवी रत्ननी में नील शृंग में अश्रुत भाव से धषकती ज्वालामुखी के
रूप में प्रकट होता है। किंतु यह सब कुछ होने पर भी उसी मुख के पास नील
घन शावक सी सुकुमार किंतु विपिन रौंदनेवाली मनु की प्रमत्त और उदाम कामनाएँ
सुषा मरने जाती हैं। 'अस अवलंबित' 'धुँपराले बाल' बुद्धि व्यामोह जनित
संकुचित इडा क्षेत्रीय भावी वितर्क संघर्ष के भी सूचक हैं। किंतु अधिक
महत्त्व तो उस मुखकान का है जो अलस अरुण किरण सी भद्रा के अधरो
पर अभी सोई है, यही मुखकान आगे चल इच्छा-ज्ञान-क्रिया के त्रिपुर का दाह
करनेवाली 'महाव्योति रेखा' किंवा शक्ति हास के रूप में उपस्थित होनेवाली है।
अभी यह मुखकान मनु के कर्म एवं संस्कारों के परिपाक की प्रतीक्षा में सोई है।
रहस्य सर्ग में यह उद्बुद्ध होकर मन के चैतन्य बिंदु को ऊर्ध्व देश में ले जा स्वयं

उसके साथ समरस हो जानेवाली है। किंवा वास्तविक स्थिति देनेवाली है। इस प्रकार मनु को भदोपलब्धि के रूप में निष्प्रयास ही चित्प्रधान धारा प्राप्त होती है किंतु प्राक् संस्कारगत प्राण्य संवर्गीय विज्ञेयों के कारण वे विषयसंक्रांति में पड़ भूतमस्त हो जाते हैं। मनु भद्रा के बाह्य अनुकार किंवा कायगत तेज से अभिभूत हो नारी के सौंदर्यजलधि से इंद्रियविभ्रांति का गरलपात्र भरने लगते हैं। सकाम देव जाति के उच्छ्वलन जीव से इससे अधिक आशा ही क्या? मनु को उसकी वास्तविक प्रेमाभूति जगन्मातृ काया का परिचय तो सारस्वत क्षेत्र में मुमूर्षु हो जाने पर मिलता है, जहाँ कि मन निम्न भौतिक प्राणिक स्तरों पर ही अड़ा रह अपने से परे वस्तु को अधिकृत करना चाहता है और असफल होता है—मनसस्तु पराबुद्धेः। भद्रा की कल्याणमयी सत्ता का भाव निर्वेद, दर्शन एवं रहस्य सगों में मनु के संमुख स्पष्ट होता है। वहाँ सर्वमंगला की अनुकंपा से मनु शक्ति शरीरी का प्रकाश पा बोल उठते हैं—यह क्या भद्रे बस तू ले चल उन चरखों तक दे निज रसिल। कहा भी है—खेचरस्यनिलवत् सुधामयः यत्तदूर्ध्वं शिखरं परं नभः तत्र दर्शय शिवत्वमम्बिके (विद्गगन चंद्रिका)। मन के इच्छा ज्ञान-क्रिया के त्रिबिंदु अपने अपने वर्णों में भासमान होते दहरकाश में छिटक जाते हैं।^{१५} अभाव-जनिता इच्छा एवं तज्जनीन ज्ञानक्रिया के विपरीत गतियुक्त त्रिबिंदु उसी अलस अरुण किरण से सोई मुसकान के बीचवाली महाज्योति रेखा किंवा शक्ति हास की लीला में एकाकार हो जाते हैं। उन त्रिबिंदुओं को देख मनु प्रश्न करते हैं—भद्रे ये हैं कौन नये ग्रह? मनु की इस अवोधता पर भद्रा हँस देती है। यह शक्ति हास ही वह महाज्योति है जिसमें मन का संशय प्रहीण होता है एवं संशय प्रहाण के साथ उसके सन्निवेश भी लुप्त हो जाते हैं। मन अपनी ही विकल्पात्मिका सृष्टि के चित्रों को भूल जाता है एवं अभिज्ञा प्राप्त होने पर देखता है कि अरे यह सृष्ट विषय तो अन्य नहीं वह स्वयं ही है। यही संसारावस्था की समाप्ति एवं स्वमात्रता का उदय होता है। मन का यह रूपभाव पूर्व वर्णित त्वान परंपरावाले उदाहरण एवं भास्यंतं जगच्चित्रं संकल्पादेव सर्वतः से भी संवादित है। इस स्तर पर निषेध व्यापार रूपाशक्ति अन्य भाव का निषेध करती 'विश्वरंभ' किंवा विश्वात्मक अभाव दृष्ट कर सपनादि तीनों अवस्थाओं को लीन कर महाशून्य में अणु का या मन का अपने से अविभाज्य संयोग उपस्थित करती है तब ज्ञानरूपा क्रियात्मिका इच्छा अभाव शून्य

१५. (क) ... ज्ञान शक्तिः पराहोषा तपस्यादित्यविग्रहा ...

चंद्ररूपेण तपति क्रिया शक्तिः शिवस्य तु ... । —स्वच्छंदतंत्र ।

(ख) इच्छा ज्ञान क्रियाभिन्न गुणत्रययुतैः पुनः ग्रहरूपाश्च सा वैरी ।

—योगिनीहृदय ।

आनंद में लीन हो जाती है और मात्र चिन्मय सत्य सामरस्य के स्तर पर दीखने लगता है। इस महाशून्य का वेध कामायनी का विषय नहीं, वह तो शुद्ध अनुभूति एवं साधना का क्रम है जिसकी चर्चा यहाँ अभीष्ट नहीं। प्रस्तुत महाकाव्य में इस स्तर पर हृत्पद्म भद्रा मनस्पन्द मनु को स्थिति प्रदान कर स्वयं उसके साथ स्थिर हो जाता है एवं सकोचप्रधान बुद्धिधारा के बुदबुदों को भी संलयन के लिये आवाहित करता है। अब मनु भद्रा देखो वै मनुः (शतपथ ब्राह्मण) बनते हैं। मानवी सृष्टि के प्रजापति का शुद्ध रूप निखर उठता है। अमृत पिये देव जाति का अमर जीव संसारविष पी मृत्युंजय हो जाता है। अपने पुत्र मानव को भद्रा, बुद्धिव्यवहार, संस्कारपरिपाक, कर्मसंज्ञय एवं लोकानुवर्तन के लिये इडा को दे चुकी है—**एकदा कुमार कर मृदुल फूल।** यहाँ कुमार शब्द विचारणीय है अग्नि के नव नामों में एक कुमार भी है।^{१६} नागयज्ञोपनिषद् में मिलता है—**भद्रा मेघे प्रजातु जातवेदः संददातु स्वाहा** आगे चलकर वही है—**भद्रा मेघे प्रजाः संददातु स्वाहा।** जातवेद भी अग्नि का पर्याय है, साथ ही जो भी सृष्ट एवं निर्मित है वह भी जातवेद पदवाच्य है। जातवेद किंवा अग्निपर्यायी कुमार—दान से तात्पर्य सकल सज्जन और अवात किंवा स्वत्व की सतिधारा का अर्पण—**तो ले ले जो निधि पास रही, मुझकी बस अपनी राह रही।** यतः भेददृष्टि पर्यवसित इस लोक के संमुख अमेदपरक सत्य का प्रोन्मीलन कामायनी का उद्देश्य है अतः कुमार शब्द एक ध्वनि और देता है—कु अर्थात् भेदावभासिका भूमि का मारण किंवा सहरण जो करे वही तो कुमार। मनु की संति मानव से कवि कामायनी में यही कामना करता है—**सब की समरसता कर प्रचार।** कामायनीदृष्टि न तो बुद्धिवाद को नितांत हेय ही बताती है न लोकानुवर्तन के लिये मात्र भावसिद्ध हृद्राज्य को ही उपादेय मानती है अपितु दोनों का उचितावस्थान चाहती है नियोजित और स्वस्थ भाव में, व्यवस्थित और संतुलित परिमाण में, पूर्वाग्रहों एवं रुढ़ियों से परे। इडा भी अपने वितर्क संघर्ष से छुटकारा एवं परमाशांति की अभिलाषा भद्राक्षेत्र से ही रखती है, तभी तो वह मानव, कर्म, एवं अपने अनुबंधों समेत वहाँ जाती है और हम केवल एक हमी हैं का महामंत्र या जीवन धन्य बनाती है—

अहमेव परोहंसः शिवः परमकारणम् ।

मत्प्राणैस्तनुपश्वात्मा लीनः समरसीगतः ॥

— स्वच्छंदतंत्र

१६. तान्येतान्यष्टावाग्नि रूपाणि ।

कुमारो नवमः सैवाग्नेस्त्रिदश । —शतपथ, ब्राह्मण ६ - १ - ३ - १८ ।

लोकमंगल का यह चैतन्य पीठ भद्राक्षेत्र अर्थात् दहराकाश में है जहाँ संवित् कमल-मकरंदरसिक मानसचारी हंस युग्म लोक पर कवया दृष्टिपात रूपी नित्य विहार में दोष नीर का हरण करते रहते हैं —

समुग्मीलत् संवित् कमल मकरन्दैक रसिकं ।
भजे हंस हृद्गच्छं किमपि महतां मानस चरं ॥
यदालापादष्टादश गुणित विद्या परिणतिः ।
यदादत्ते दोषाद् शुभमस्त्रिलमद्भ्यः पयइव ॥

— आनदलहरी

किते उनके दर्शनों की कांक्षा न हांगी ! यह पुण्यक्षेत्र किसी सरिता के तट अथवा पर्वत के शिखर पर नहीं अपितु प्रत्येक जन के भीतर है —

अनुपममनुभूतिस्वात्मसंवेद्यमाद्यम्
वितत सकल विद्यालापमन्योभ्यमुख्यम्
सकल निगम सारं सोहमोकार गम्यम्
हृदयकमलमध्ये हंस युग्मम् नमामि ।

— योगानुशासन

वही ईश्वर भाव है —

हृद्याकाशेनिनीनात् पद्मसम्पुट मध्यगः ।
अनन्यचेता सुमने परं सौभाग्यमाप्नुयात् ॥

— विज्ञानभैरव

यह सत्य; धर्म, जाति, देश आदि समस्त मानवनिर्मित कृत्रिम सीमाओं से ऊपर है जिस पर सबका समान रूप से समान अधिकार हैं। भद्रादर्शन से हृदा में सत्तक बीज गढ़ चुका था। कालांतर में वह पल्लवित हुआ तथा धर्म, मानव एवं अपने अनुपगों समेत वह चैतन्य मानस के भद्राक्षेत्र की यात्रा करने निकल पड़नी है, हृदय के पथ पर बुद्धि की रेखाएँ मिटने लगती हैं। बुद्धि का प्रथम गुण धर्म अपने प्रतीक वृक्ष के रूप में गन्ते में घंटा बाँधे किंवा अपनी सार्यकता एवं अस्तित्व का घोष करते तथा संकोचप्रधान वर्ग में अपना अग्रत्व द्योतित करते चल रहा है —

धीशुलः प्रथमोहोष धर्म इत्यभिधीयते
धर्म कर्म निबद्धानां संसारमनुवर्तिनाम्
पुनर्मार्त्य पुनः स्वार्थं तिर्यक्त्वं च पुनः पुनः ।

— स्वच्छंदसंज्ञ

जिस धर्म ने भेदभूमि के अवभासन का अपने को आचार बना शिव का अशुक्ल

बहन किया वही ऊर्ध्व गति में अपना विसर्जन कर अशु को पुनः चैतन्य स्तर पर स्थित करने का हेतु बननेवाला है —

धर्मोत्सर्गमनमूर्ध्वम्

— सांख्यकारिका

इहा से मानव प्रश्न करता है—इस कृष पर तू बैठ क्यों नहीं जाती । किंतु इहा, बुद्धि जिसने अपने इस अग्रगुण धर्म के कारण अनेक क्लेश उठाए क्या सर्वमंगला के संकेत पाने पर भी पुनः इस पर, धर्म पर आधार ग्रहण करेगी । नकारात्मक उत्तर देते एवं धर्मसंवहन की सार्थकता बताते हुए वह कहती है—**कृष धवल धर्म का प्रतिनिधि^{१०} उत्सर्ग करेंगे जाकर** । अब तो उसे गुण धर्म से अतीत चैतन्य मानस-क्षेत्र में जा सुख पाना है । ग्रहण की उपादेयता ही त्याग में है — संवेदन की सार्थकता निर्वेद में है । नरचेतनास्तरीय धर्म का अपने समस्त भावसहित अहंता-क्षेत्र में पूर्ण संलयन इस स्थल पर काव्य का इच्छित भी है प्राप्त भी । कृषोत्सर्ग के रूप में मानव धर्मोत्सर्गपूर्वक, धर्मों किंवा मूला प्रकृति का दर्शन कर, स्वमर्श प्रकाश का भद्रा मनु के अनुकार में उस ओंकारगम्य हंस ब्रह्म की उपलब्धि द्वारा आनंद-भूमिका पर चैतन्य लाम कर शाश्वत चित् को देखता है — उस शाश्वत चित् को, जो सबमें व्याप्त है और जिसमें सब बुद्बुद् की भाँति अवभासित होते हैं —

यस्योर्मिबुद्बुदाभावास्तंबन्वेचिन्महोदधिम् ।

•

[अप्रकाशित रत्नालोक से क्रमशः]

१०. (क) अष्टमे कृषराजस्तु ... प्रत्यक्षो धर्म एव सः । — स्वच्छंदतंत्र ।

(ख) कृषो धर्मः सदेवस्य गुणोज्ञानक्रियात्मकः ।

धत्ते स विदधिप्रस्माद्धर्मस्तेनोच्यते बुधैः ॥

७ (६१-३)

आर्ष रामायण का आमुख

राय कृष्णदास

रामायण के पहले ही सर्ग में वाल्मीकि - नारद-संवाद के रूप में जो राम-चरित आया है, उसकी कथा का प्रारंभ वहाँ से होता है जहाँ से विद्यमान रामायण का अयोध्याकांड चलता है, अर्थात् उसमें बालकांड वाली — दशरथ की पुत्रचिता, उसे दूर करने के लिये श्रृष्यशृंग को बुलाने, अश्वमेध एवं पुत्रेष्टि करके रामादि पुत्रों को पाने, विश्वामित्र का आकर राम लक्ष्मण को यशस्वार्थ ले जाने, ताटकावध, जनकपुरगमन, धनुर्भंग, सीतापरिणय तथा परशुरामसंवाद एवं अवतार कथाओं की कोई चर्चा वा इंगित नहीं।

रामायण में अन्यत्र भी प्रसंगवश रामकथा आई है — राम ने भारद्वाज को अपना वृत्तान्त सुनाया है, सीता ने रावण से राम का और अपना हाल कहा है, लक्ष्मण ने हनुमान से रामचरित कहा है, हनुमान ने स्वयंप्रभा तापसी को, संपाति को, सीता को तथा भरत को रामकथा सुनाई है। इन सभी प्रसंगों में अयोध्या० में ही कथा का प्रारंभ होता है।

इसी प्रकार महा० के रामोपाख्यान एवं षोडशराजिक भी बाल० की कथाएँ नहीं कहते। इन बातों से स्वभावतः यह निष्कर्ष निकलता है कि मूलतः रामायण में बाल० का अभाव था। किंतु अब इस विषय में कि रामायण में बाल० पीछे से जोड़ा गया है और वह मूलतः अयोध्या० से ही प्रारंभ होती थी, अन्य वाक्य प्रमाण खोजने की वा ग्रंथकला की आवश्यकता नहीं, क्योंकि इस संबंध में स्वतः रामायण से ही ऐतद्वाच्य प्रमाण मिल जाता है जिससे उक्त अनुमान, अनुमान न रहकर प्रमाण में परिणत हो जाता है। सौभाग्यवश वाल्मी० में ही अभी तक वह अंश जो अयोध्या० से प्रारंभ होनेवाली रामायण का आमुख था, एवं जिसका स्थान आज विस्तृत बाल० ने ले लिया है, दवा दबाया पड़ा है।

यह अंश है, उवा० के बाल० का चौदहवाँ सर्ग, (जिसकी श्लोकसंख्या ३३ है और जो लाहोर-संस्करण में पृ० १५२ - १५६ तक है)। इसी की विवृति यहाँ की जाती है —

उवा० के बाल० में कथाक्रम इस प्रकार है —

प्रथम सर्ग — वाल्मीकि की विज्ञावा पर नारद का अयोध्या० से लंका० तक की रामकथा सुनाना ।

द्वितीय सर्ग — श्लोक (अनुष्टुप छंद) की उत्पत्ति की मर्मस्पर्शी कथा के उपरान्त ब्रह्मा का आकर वाल्मीकि से कहना कि ऐसे ही श्लोकों में रामचरित बाँधो ।

तृतीय सर्ग — सप्त कांडों की अनुक्रमणिका के रूप में वाल्मी० की समग्र रामकथा ।

चतुर्थ सर्ग — वाल्मीकि ने क्या क्या बनाया, इसके वर्णन में पुनः सातों कांड का कथासंदेप, तथा यह चर्चा कि रामायण तैयार करके वाल्मीकि ने उसे कुशलव को पढ़ाया, जिन्होंने रामाश्वमेध में उसे गाया ।

ये चार सर्ग भूमिकात्मक हैं ।

पंचम सर्ग — इसमें रामायण की कथा का आरंभ, दशरथ - पालित अयोध्या का विशद वर्णन । भूमिका वाले सर्गों को छोड़ दें तो यहीं दशरथ का प्रथम परिचय मिलता है ।

षष्ठ सर्ग — सब भोंति सुल सपृद्धि से पूर्ण धार्मिक अयोध्यावासियों का लंबा विवरण ।

सप्तम सर्ग — दशरथ के मंत्रि - आमात्यों का १६ श्लोकों में अत्युक्ति-पूर्ण वर्णन ।

अष्टम सर्ग — दशरथ का वार्षिक्य आ गया है, किंतु अब तक वह निःसंतान है । यह अभाव दूर करने के लिये उसका परामर्श करना एवं यज्ञसंपादन के लिये श्रुष्यशृंग को बुलाना ।

नवम सर्ग — अश्वमेध आरंभ का धूमधामी वर्णन ।

दशम सर्ग — उसी यज्ञ वर्णन के विस्तार के उपरान्त पुत्रेष्टि का विवरण । साथ ही, देवताओं का रावणवधार्थ विष्णुस्तवन । इसी सर्ग के यज्ञसंग में हम कोशल्या का परिचय पाते हैं ।

एकादश सर्ग — भगवान् का दशरथ के यहाँ जन्म लेना स्वीकार करना; दशरथ के यज्ञकुंड से प्रकट होकर अग्नि का उसे पायस देना । उसके द्वारा पायस का रानियों में विभाजन । यहीं कैकेयी और सुमित्रा का पहले पहल रंगमंच पर आना । पायस बटने के बाद यज्ञसमाप्ति । महाराज का अपने अतिथियों को विदा करके अपनी रानियों, भृत्यों, सेना तथा वाहन सहित यज्ञभूमि से अयोध्या लौटना ।

द्वादश सर्ग — यह एकादश सर्ग की पुनरुक्ति या भिन्न वाचना है । इसके अनुसार दशरथ अभी यज्ञभूमि में ही है और श्रुष्यशृंग अभी तक विदा नहीं हुआ है, उसे विदा करके महाराज का अपने रत्नवास और परिकर सहित अयोध्या लौटना । उधर श्रुष्यशृंग का अंग देश पहुँचना ।

अयोध्या सर्ग — अंगराज द्वारा ऋष्यशृंग के लौटने का समाचार पाकर उसके पिता का उसे वन लिवा जाना ।

पूवा० एवं दवा० में भी सामान्य रूप से कथा का यही क्रम है । किंतु उवा० में कथा जब इतनी दूर तक पहुँच जाती है, जब हम दशरथ, उसकी महिषियों, उसके मन्त्रि - अमात्यो, उसकी पुत्रचिता एवं उसे दूर करके देव - उपाय से भली भाँति परिचित ही नहीं हो जाते, बल्कि यह आशा भी करने लगते हैं कि इसके बाद महाराज के पुत्र लाभ का प्रसंग आने ही वाला है कि अकांडविच्छेद की तरफ़ एकाएक यह १४वें (जिसे हम आमुल सर्ग कहें) सामने आ खड़ा होता है । यो तो इसके पहले ही श्लोक का अपने पूर्व सर्ग से, कोई नाता नहीं, किंतु दूसरे श्लोक से तो यह स्पष्ट हो जाता है कि यह सर्ग ग्रंथ का एक दूसरा ही स्तर है जहाँ से पुनः कथा का भीमशेष होता है । तीसरे ही श्लोक में हमें दशरथ की रानियों का वर्णन इस रूप में मिलता है मानों अब तक उनका कोई उल्लेख ही न हुआ हो, अपितु पहले पहले यही कथानक में उनका प्रवेश हुआ हो । चौथे श्लोक में उन तीनों का नाम और अत्यंत सूक्ष्म परिचय है ।

रानियों की चर्चा के बाद महाराज के पुत्रों की उत्पत्ति का उल्लेख इस रूप में हुआ है कि स्पष्टतः वे बिना किसी देव उपाय के साधारण परिस्थिति में समय समय पर उत्पन्न हुए (श्लो० ५) ।

जन्मोपरांत वे बड़े होते हैं; शिक्षा दीक्षा पाते हैं । उनके वयस्थ होने पर दशरथ उनका विवाह करता है । चारों भाई अपने गुणों से स्वजनों और प्रजा का रंजन करते हैं । राम तथा सीता में असीम प्रेम है । भाई भाइयों में भी बड़ा स्नेह है । इसी स्थल पर भरत के ननिहाल से बुलावा आता है; वह वहाँ चला जाता है । राम का समय सीता के संग हार्दिक प्रणयपूर्वक एवं सुख से बीतता है । यही यह सर्ग समाप्त होता है (और सोलहवें सर्ग से कथा पुनः अपनी लीक पकड़ लेती है, जिसमें चारों भाइयों का जन्म पुनः वर्णित है) ।^१

बड़ोदा संस्करण के संपादन में व्यवहृत पूवा० वाली प्रतियों में नेपाल की दो प्रतियाँ हैं जिनमें सबसे पुरानी १०२० ई० की है^२; मिथिला की चार प्रतियाँ हैं जिनमें सबसे पुरानी ११६० ई० की है, बंगाल की भी चार प्रतियाँ हैं जिनमें सबसे पुरानी १६८८ ई० की है । इन दसों प्रतियों में उक्त सर्ग के प्रथम श्लोक से १८वें श्लोक तक, तब २१वाँ श्लोक उपरांत २५वें श्लोक से २६वें श्लोक तक है, अर्थात् १६,

१. पंद्रहवें सर्ग में जानकों का अवतरित होना वर्णित है ।

२. ताज पत्र पर जिलित बाहमी० की प्राचीनतम ज्ञात प्रति ।

२०, २२, २३, २४, ३०, ३१, ३२ और ३३ ये नौ श्लोक उनमें नहीं। और ये नौ श्लोक वे हैं जिनका संबंध —

१ - राम और उसके भाइयों के विवाह (श्लो० १६, २०, ३१)

२ - राम के विवाहित जीवन (श्लो० २२, २३, २४, ३२, ३३) और

३ - भरत के केकयगमन (श्लो० ३०),
से है।

किंतु यह स्पष्ट है कि ये श्लोक जानबूझ कर निकाले गए हैं, (आगे और पीछे वाले सर्गों से संगति मिलाने के लिये)। इसकी पकड़ १७वें श्लोक के यदा (ते यदा ज्ञान सम्पन्नाः.....) में रह गई है। 'जब वे चारों भाई ज्ञानसंपन्न हुए' इत्यादि (१८वें श्लोक तक) के जण का समाधान क्या ? इसका समाधान है, निकाले हुए १६वें और २०वें श्लोक में — 'तब दशरथ ने उनका विवाह किया' इत्यादि, जिसकी संगति २२, २३, २४, ३१, ३२ और ३३ संख्यक श्लोकों से है। इन श्लोकों के राहित्य से १७वें श्लोक वाला यदा निरर्थक है।

इन प्रतियों में उक्त यदा वाली पंक्ति तो है ही, साथ ही उक्त तीसरा और चौथा श्लोक भी, जिसमें दशरथ की तीनों रानियों पहले पहल प्रत्यक्ष होती हैं, सोभाग्यवश यथास्थान बच रहा है —

तिष्ठो महिष्यो राक्षो वै बभूवुस्तस्य धीमतः ।

गुणवस्थोऽनुरुपाश्च चारुप्रोष्ठपदोपमाः ॥

सदृशी तस्य कौशल्या कैकेयो चाभवत् शुभा ।

सुमित्रा धामदेवस्य बभूव करणीसुता ॥

इनका अस्तित्व सिद्ध करता है कि इस सर्ग का जो रूप उक्त प्रतियों में कथा का मेल मिलाने के लिये, कर डाला गया है, वस्तुतः उसका मूल रूप वह न था — निश्चयपूर्वक उसका मूल एवं समग्र रूप वही था जो उवा० में सुरक्षित है। हमारी उक्त मीमांसा कोरी औपपत्तिक नहीं — बड़ोदा सं० में व्यवहृत पवा० की चार प्रतियों में भी जिनमें एक १४५५ ई० की है (डी - १) और एक १५६४ ई० की (डी - २), यह समूचा आमुख वर्गों का त्यों विद्यमान है।

दवा० में भी इस सर्ग का कुनन पूवा० के कुंतन से मिलता जुलता है। किंतु उसमें भी तीनों रानियों के परिचायक तीसरे और चौथे श्लोकों में से तीसरे श्लोक के पहले चरण (तिष्ठो महिष्यो राक्षो वै बभूवुस्तस्य धीमतः) की, एवं 'ते यदा' वाले सत्रहवें श्लोक की विद्यमानता के कारण, ऊपर वाले सारे तर्क उस पर भी लागू होते हैं। उक्त कारणों से यह आमुख केवल उवा० का निजस्व नहीं रह जाता, अपितु वाल्मी० की तीनों वाचनाओं की संपत्ति ठहरता है। दूसरे शब्दों में

यह निःसंदेह आर्ष रामायण का प्रारंभिक अंग है। इसके अन्य आन्तर प्रमाण भी हैं जो आगे उपस्थित किए गए हैं।

यद्यपि इस सर्ग में राम और उसके भाइयों के जन्मप्रसंग में कतिपय ऐसे श्लोक आते हैं, जिनमें वे विष्णु के अवतार कहे गए हैं, तथापि ये श्लोक साफ साफ प्रक्षिप्त हैं, जैसा हम अभी देखेंगे। इन श्लोकों का सिलसिला छठे श्लोक के अंतिम चरण से चलता है—

कौशल्याऽजनयद्रामं विष्णुतुल्यपराक्रमम् ।

किंतु बड़ोदा सं० की प्रतियों में से उवा० वाली शारदा लिपि की प्रति (एस-१) विष्णुतुल्यपराक्रमम् के स्थान पर राजर्षिखरलक्षणम् है। उवा० की ही एक वाल्मी० चित्रावली (१८वीं शती, कांगड़ाशैली वाली) में भी मुझे यही पाठ मिला था। पवा० की उक्त चार प्रतियों में इसका रूप राजर्षि-खरलक्षणम् है। इतना ही नहीं, स्वयं उवा० में भी यह पंक्ति सोलहवें सर्ग में आई है, और वहाँ इसमें विष्णुतुल्यपराक्रमम् के स्थान पर राजर्षिखरलक्षणम् है—

कौशल्याऽजनयद्रामं राजर्षिखरलक्षणम् ।

—बाल० (उवा०) १६।३

अतः यह निर्विवाद है कि राजर्षिखरलक्षणम् ही इसका सबसे पुराना पाठ है, जिसका अवतार से कोई संबंध नहीं।

इस पाठांतरपरंपरा में दूसरा पड़ाव है —

सर्वलक्षणसंयुतम् ।

जो केवल दवा० में बच रहा है। ऊपर की मलयालम लिपि वाली तीन प्रतियों में, जिनमें एक १५१२ ई० की है, और 'ग्रथ' लिपि वाली तीन प्रतियों में भी, यही पाठ है। दाक्षिणात्य गोविंदराज की टीका वाली १७७३ ई० की एक प्रति से इसकी पुष्टि होती है।

इसका तीसरा पड़ाव है—

दिध्यलक्षणसंयुतम् ।

जो दवा० वाली अन्य प्रतियों पर आधृत बड़ोदा का यही पाठ है।

चौथा पड़ाव उस समय का है जब वाल्मी० का वैष्णवीकरण हुआ। तब इस चरण का रूपांतर हो गया —

विष्णुतुल्यपराक्रमम् ।

और इसने आगे वाले विष्णुपरक श्लोकों की जमीन तैयार कर दी। यदि यह पाठ न रखा जाता तो वेसे श्लोकों की कोई संगति न रह जाती, वे अर्थहीन हो जाते।

इत्थं उक्त पाठपरंपरा के प्रकाश में, सुस्पष्ट है, कि राजर्षिचरित्रस्यम् पूर्वतम पाठ है, अर्थात् यह सर्ग अवतारवाद के पहले का है और जब यह पाठ पूर्वतम है तो बाकी विष्णुपरक श्लोक स्वतः बाद के पेबंद रह जाते हैं, जिनसे प्रसंगप्रवाह सर्वथा विच्छिन्न हो गया है।

हम देख आए हैं कि आगे वाले सर्गों से भी यह चौदहवाँ सर्ग सर्वदा घृषक् और असंबद्ध है। यही क्यों, सबसे माकें की बात तो यह है कि इस सर्ग के कई अंतिम श्लोक बाल० की तीनों ही वाचनाओं के शेषांश में भी आते हैं।^३ इसका सीधा तात्पर्य यह है कि जब वह कांड फूला फैला तब संगति के लिये ये श्लोक यहाँ से उठाकर दुबारा वहाँ रख दिए गए।

रामायण को वर्तमान रूप में संहित करनेवालों में दो प्रवृत्तियों ने एक साथ काम किया है — (क) वाल्मीकि के नाम से प्रचलित सभी सामग्री का संकलन और (ख) ऐसी संकलित सामग्री को यथाशक्य एकरूपता प्रदान। किंतु शेषोक्त प्रवृत्ति में वे बहुधा असफल रहे हैं। इन्हीं कारणों से वाल्मी० अथ से इति तक पुनरावृत्तिपूर्ण है, ऐसे एकाधिक प्रसंग कहीं कहीं तो प्रबंध तथा कथानक की दृष्टि से आपस में बहुत कुछ मिलते जुलते हैं, परंतु अनेक स्थलों पर वे रचना के लिहाज से बिलकुल भिन्न हैं तथा कथावस्तु की दृष्टि से नितांत पूर्वापरविरोधी। इसी घपले में आर्षरा० का यह आमुख भी उक्त चौदहवें सर्ग के रूप में, वाल्मी० में बना रह गया है।

इस आमुख में ऐसे कई महत्वपूर्ण सूत्र विद्यमान हैं जिनसे उक्त उपलब्धियों का असंदिग्ध समर्थन होता है। यथा —

१ — सुमित्रा के संबंध में यह उल्लेख कि वह वामदेव की करणीसुता थी (श्लोक ४)। मनु० के अनुसार, करण उस संतान का नाम है जो मातृ क्षत्रिय से सवर्णा में उत्पन्न हो। याज्ञवल्क्य और पाराशर० के अनुसार वैश्य की शूद्रा में उत्पन्न संतान करण कही जाती है। करणी का अर्थ वेश्या भी है—वेश्या करिण्यौ गणिका (अमर०)।

इस प्रकार, भिन्न भिन्न समय में इस शब्द के भिन्न भिन्न पारिभाषिक अर्थ रहे हैं। आर्षरा० में इस शब्द का क्या अर्थ था, यह जानने का कोई साधन हमारे पास नहीं। मोनियर विलियम्स और राय - बायलिक ने अपने संस्कृत कोशों में इसी

३. बाल० (पूवा०) ७८।१२ - १५ ; (उवा०) ७२।१२ - १५ ; (दवा०)

७७।१४, १५, १६ - २८।

प्रतीकवाले करणीसुता का अर्थ दिया — 'दत्तक ली गई कन्या'। किंतु उन्होंने इस अर्थ का कोई प्रमाण नहीं दिया है।

इस संबंध में यह बात लक्ष्य है कि श्रुतिकन्याओं से राजाओं का विवाह, वही प्राचीन प्रथा है जो महा० काल के पहले निःशेष हो चुकी थी। इस प्रतीक से दशरथ के समय में उस प्रथा के अस्तित्व का पता चलता है, ऐतिहासिक दृष्टि से यह उस काल के सर्वथा अनुकूल है।

२ — इस सर्ग के अनुसार दशरथ के पुत्र पृथक् पृथक् समय पर पैदा हुए (श्लोक ५)। किंतु वर्तमान रामायण में उनका जन्म एक समय हुआ, इतना ही नहीं, भरत और शत्रुघ्न जुड़वा पैदा हुए।

३ — इस सर्ग का सातवाँ श्लोक कहता है कि राम सरीखा पुत्र पाकर कौशल्या ऐसी शोभित हुई जैसे, वल नामक असुर के निघातक इंद्र से उसकी माना अदिति सुहार्द थी।

वल असुर से इंद्र के संघर्ष की चर्चा वैदिक साहित्य में है;^४ पुराणों में यह कथा नहीं। ऐसी पुरानी बात आर्षरा० में ही मिलनी चाहिए।

४ — इस सर्ग के दसवें श्लोक का दूसरा चरण भी बड़े महत्व का है —

बभूव मानवो लोके गुणैर् दशरथाधिकः ।

— (श्लो० १०)

अर्थात्, वह मानव (राम) गुणों में दशरथ ने भी श्रेष्ठ हुआ। यहाँ मानव से मनुष्य का तात्पर्य नहीं। यहाँ मानव एक विशेष अर्थ रखता है; उसके माने हैं— मनु की संतान। ऐच्छाक राजा, मनु की संतान थे, फलतः मानव (मनोः अपत्यं पुमान् मानवः) थे। कालिदास ने इसी से ऐच्छाकों के संबंध में कहा है— स्वधीर्यगुता हि मनोः प्रसूतिः। यही नहीं, स्वयं दिलीप के विषय में कहा है— मनुवंशकेतुम्।

राम का एक पूर्वज, मान्धाता महा० में मानव कथित है—

“.....मान्धाता मानवोऽजयत्”

— द्रोण० ६२।१०

राम का एक अन्य पूर्वज, नहुष, श्रु० १।१०।१७, ८ का मंत्रकार है। इसका नाम यहाँ नहुष मानव दिया है। प्रसंगवश यहाँ यह उल्लेख्य है कि यह नहुष अपने स - नाम देल वंशी नहुष से मिला है; इस (राम के पूर्वज नहुष) का नाम वाल्मी० (जाल० ६६।३०) में आया है।

इक्ष्वाकु का एक सहोदर या शर्याति । वह भी वैदिक साहित्य में शर्याति मानव कहा गया है, इसी नाते । श्रु० १०।२ इसी शर्याति मानव की रचना है । इस प्रकार, इक्ष्वाकु का एक अन्य सहोदर, नामानेदिष्ट भी मानव संज्ञित है; वह श्रु० १०।६१, ६२ का कुती है ।

सभी पुराणों में ऐक्ष्वाकवंशावली के अंत में आता है — इत्येष मानवो वंशः । महा० में इसी संबंध में आया है — वंशेमानवानाम् ।

इन प्रमाणों से निर्विवाद है कि यहाँ भी मानवो उसी पारिभाषिक अर्थ में व्यवहृत है । आर्षरा० सरीखे पुरातन स्तर में ही ऐसा प्रयोग संभावित है । इसका पाठांतर मानवे भी मिलता है । किंतु वह प्राक् नहीं; स्पष्टतः वह अपवाठ है । जब मानवो का वास्तविक अर्थ विस्मृत वा दुरुद्ध हो गया तब उसके स्थान पर सरलतर मानवे पाठ कर दिया गया, जैसा ऐसे स्थलों में सदैव होता है । अन्यथा, मानवे लोके एक विचित्र सा प्रयोग है; संस्कृत में एतदर्थ प्रायः सर्वत्र केवल लोके आता है, अथवा मानुषे लोके ।

५ — इस सर्ग के अनुसार जब चारों भाई विवाहयोग्य हुए तो दशरथ ने उनके विवाह किए (श्लो० १६) । २३ वें श्लोक में यही बात पुहराई गई है — ‘जानकी राम की पितृकृता पत्नी थी’ ।^५ वाल्मी० में तो राम के विवाह के बारे में दूसरी ही कथा है, जो सर्वविदित है । कहने की आवश्यकता नहीं कि दोनों में महदंतर है । स्पष्टतः इस सर्गवाले रूप में आदिम श्रुजुता है ।

६ — इस सर्ग के अनुसार राम और भरत, जनक (सीरध्वज) के जामाता हैं (श्लो० २०), अर्थात् भरतपत्नी, सीता की सहोदरा थी, जब कि वाल्मी० में राम और लक्ष्मण का स्वसुर जनक है तथा उसका अनुज कुशध्वज, भरत एवं शत्रुघ्न का ।^६

इन विशेषताओं से यह निर्विवाद है कि यह चौदहवाँ सर्ग आर्षरा० का आमुख है । यह सीमाग्य का विषय है कि वह उवा० में दबा दबाया बच रहा है ।

४. इसका चक्षता पाठांतर ‘पितृकृता’ है । किंतु भवभूति ने उत्तररामचरित में कुशखव के मुँह से यह श्लोक कहलाया है; उसमें ‘पितृकृता’ ही है । उत्तर-चरित के प्रामाणिक टीकाकार वीरराज ने यही रूप माना है, यद्यपि आज भवभूति के उत्तरचरित में वह रूपांतरित हो गया है । दवा० में ‘पितृकृता’ रक्षित है ।

१. बाळ० (बड़ोदा) — ७१।४, ६ ।

८ (१७-१)

नीचे उस सर्ग का पूरा पाठ दिया जाता है। अवतारपरक श्लोक प्रक्षिप्त होने के कारण, वैसा हम ऊपर देख आए हैं, कोष्ठक में रखे गए हैं; इसी प्रकार अंतिम छंद भी, क्योंकि अनुष्टुप न होकर इंद्रवज्रा होने के कारण वह आर्षरा० का भाग नहीं।

अंत में यह लिखना प्रासंगिक होगा कि यह संक्षिप्त आमुख कोई तीन चार हजार श्लोकों वाली रचना के ही उपयुक्त है। इससे बड़ी रचना में यह ओछा बैठेगा। फलतः आर्षरा० की श्लोकसंख्या मूलतया इतनी ही निर्धारित होती है।

चतुर्दशः सर्गः

सख चारोत्तमं धर्मं रञ्जयन् सुनयैः प्रजाः ।
 इत्थाकुर्वंशुजः श्रीमान् दीप्तयाप्यायितः श्रिया ॥ १ ॥
 यशसा रञ्जयँल्लोकान् कृतात्मा सर्वधर्मवित् ।
 धर्ममेवं च सत्यं च संपश्यन् जीविते फलम् ॥ २ ॥
 तिक्षो महिष्यो राज्ञो वै बभूवुस्तस्य धीमतः ।
 गुणवत्योऽनुरूपाश्च चारु प्रोष्ठपदोपमाः ॥ ३ ॥
 सदृशी तस्य कौशल्या कैकेयी चाभवच्छुभा ।
 सुमित्रा वामदेवस्य बभूव करणीसुता ॥ ४ ॥
 राज्ञः पुत्रा महात्मानश्चत्वारो जह्मिरे पृथक् ।
 राम - लक्ष्मण - शत्रुघ्ना भरतश्च महाबलः ॥ ५ ॥
 तेषां ज्येष्ठं महाबाहुं वीरमप्रतिमौजसम् ।
 कौशल्याऽजनयद्रामं राजर्षिर्वरलक्षणम् ॥ ६ ॥
 कौशल्या शुशुभे तेन पुत्रेणामित तेजसा ।
 अदितिर्देवराजेन यथा बलनिघातिना ॥ ७ ॥
 [स हि देवैः सगन्धर्वैर्विचितोऽथ महात्मभिः] ।
 [विष्णो पुत्रत्वमेहीति कृत्वाऽऽत्मानं चतुर्विधम्] ॥ ८ ॥
 [रावणस्य हि रौद्रस्य वधार्थाय दुरात्मनः] ।
 [विष्णुः स हि महाभागः सुरार्णां शत्रुमर्दनः] ॥ ९ ॥
 स हि वीर्योपमश्च शीलवान् गुणवानपि ।
 बभूव मानवो लोके गुणैर्दशरथाधिकः ॥ १० ॥
 अथ लक्ष्मण - शत्रुघ्नौ सुमित्राऽजनयत् सुतौ ।
 इत्यमौ दृढ भक्तीनां रामस्यानवमौ गुणः ॥ ११ ॥

[तावप्यास्तां चतुर्भागौ विष्णोः संपिदिहतावुभौ] ।
 [चतुर्भागस्य यस्यार्धमेकैकः पायसोऽभवत्] ॥ १२ ॥
 भरतो नाम कैकेय्या जुह्वे सस्य - पराक्रमः ।
 [साक्षात् विष्णोश्चतुर्भागः सर्वैः समुदितो गुणैः] ॥ १३ ॥
 ते दीप्तयशसः सर्वे महेश्वासा नरर्षभः ।
 आपूरयन्तो वै कामान् पितुर् धर्मविशाखाः ॥ १४ ॥
 स चतुर्भिर्महामातैः पुत्रैर्दशरथो वृतः ।
 बभूव परमप्रीतो देवैरिव पितामहः ॥ १५ ॥
 तेषां केतुरिव ज्येष्ठो रामोरतिकरः पितुः ।
 बभूव भूयो भूतानां स्वयंभूरिव धर्मतः ॥ १६ ॥
 ते यदा ज्ञानसम्पन्नाः सर्वज्ञा दीर्घदर्शिनः ।
 सर्वशास्त्रास्त्र विद्वांसो ह्योमन्तः सत्यवादिनः ॥ १७ ॥
 आसन् वेदविदः शूराः सर्वे सर्वास्त्र कोविदाः ।
 धीमन्तः कृतविद्याश्च सर्वैः समुदिता गुणैः ॥ १८ ॥
 अथ राजा यथाकालं राजवर्षलुताः शुभाः ।
 सर्वेषामवहद्भार्यास्तुल्यलक्षणवर्चसः ॥ १९ ॥
 जनकः श्वशुरो राजा रामस्य भरतस्य च ।
 कुशध्वजसुताभ्यां च सुमित्रानन्दनौ पती ॥ २० ॥
 तेषामतियशा लोके रामः सत्यपराक्रमः ।
 स्वयंभूरिव भूतानां बभूव गुणवत्तरः ॥ २१ ॥
 तस्य भूयो विशेषण मैथिली जनकात्मजा ।
 देवताभिः समारूपे सीता भीरिवरुपिणी ॥ २२ ॥
 प्रिया तु सीता रामस्य दाराः पितृकृता इति ।
 गुणै रुपगुणैश्चापि पुनः प्रियतराऽभवत् ॥ २३ ॥
 भर्ता तु तस्या द्विगुणं हृदये परिवर्तते ।
 अनाक्यातमपि व्यकमाचष्ट हृदयं प्रियम् ॥ २४ ॥
 वास्त्यात् प्रभृति हि स्निग्धो लक्ष्मणो लक्ष्मणवर्धनः ।
 सर्वाभिरामं रूपेण आता आतरमप्रजम् ॥ २५ ॥
 सच्च प्रियतरस्तस्य प्राणैर्म्योऽप्यरिमर्दनः ।
 लक्ष्मणो लक्ष्मणोपेतो रामस्य रिपुघातिनः ॥ २६ ॥
 मृष्टमभ्नमुपानीत मरणाति न हि तं विना ।
 प्रीतिर्न तस्य जायेत प्रीतिकालेषु तं विना ॥ २७ ॥

यदा हयमुषारुढो मृगयां याति राघवः ।
 तदैवं पृष्ठतोऽन्वेति सधनुः परिपातयन् ॥ २८ ॥
 भरतस्यापि शत्रुघ्नो राघवस्येव लक्ष्मणः ।
 प्राणैर्बहुतरो नित्यं तस्यापि स तथाऽभवत् ॥ २९ ॥
 स तु कैकेयराजेन स्नेहाच्च प्रेषितैर्हयैः ।
 अथोपनीतो घर्मात्मा नीतः स्वनगरं प्रति ॥ ३० ॥
 कृतद्वाराः कृताभ्याश्च सधनाः स-सुहृदगणाः ।
 शुभ्रवस्त्राणाः पितरं वर्तन्ते ते नरोत्तमाः ॥ ३१ ॥
 रामश्च सीतया सार्धं विज्रहार बह्वृत्तुः ।
 मनश्च तद्गतं तस्य तस्याः स हृदये स्थितः ॥ ३२ ॥
 [तथा स राजर्विवराभिकामया] ।
 [समेयिवानुत्तम राज्ञ - कन्यया] ॥
 [अतीव रामः शुशुभेऽभिरामया] ।
 [विभुः श्रिया शक्र इवाऽमराधिपः] ॥ ३३ ॥

॥ इत्यार्षे रामायणे बालकांडे पुत्रजन्म नाम चतुर्दशः सर्गः ॥

इस लेख में प्रयुक्त संकेतों का स्पष्टीकरण —

आर्चरा० — आर्ष रामायण; अर्थात् वाल्मीकि रचित आदि रामायण का दूसरा संस्करण, जो महाजनपद काल, ई० पू० ११००-८०० में प्रस्तुत हुआ । इसमें बाल० और उत्तर० की कथाओं का अभाव था ।

उवा० — उत्तरापथवाचना; वाल्मी० का भारत के उत्तरापथ में व्याप्त संस्करण । इसकी हस्तलिखित प्रतियाँ नागरी, टाकरी और शारदा लिपियों में मिलती हैं । इसका एकमात्र मुद्रित संस्करण बी० ए० वी० कालेज, लाहोर के रिसर्च डिपार्टमेंट से निकला है; हमारे अवतरण उसी से हैं ।

श्रु० — श्रुग्वेद ।

दवा० — दक्षिणापथ वाचना; वाल्मी० का भारत के दक्षिणापथ में व्याप्त संस्करण । इसकी हस्तलिखित प्रतियाँ नागरी एवं दक्षिण की विभिन्न लिपियों में मिलती हैं । मुद्रित रूप में यह अत्यंत प्रचलित है । मुंबई, कुम्भ-बोणम् तथा अन्यत्र से भी इसके संस्करण निकले हैं ।

पद्म० — पश्चिमापथ वाचना; वस्तुतः यह वाल्मी० की एक उपवाचना है जो उवा० और दवा० के बीच की कड़ी है। यह राजस्थान-गुजरात-मंडल में व्याप्त है। इसकी हस्तलिखित प्रतियाँ नागरी में मिलती हैं। इसका कोई संस्करण अभी तक नहीं निकला। बड़ोदा सं० में इसके पाठभेद (अन्य वाचनाओं के पाठांतर सहित) दिए जा रहे हैं।

पाराशर० — पाराशरस्मृति।

पूर्वा० — पूर्वापथ वाचना; वाल्मी० का भारत के पूर्वापथ में व्याप्त संस्करण। इसकी हस्तलिखित प्रतियाँ नागरी, नेपाल की नेवारी, मैथिल, बंगला, असमी तथा उड़िया लिपियों में मिलती हैं। इसका एक प्रामाणिक संस्करण गोरोसियो नामक इटाली पंडित ने निकाला था। हमारे अवतरण उसी से हैं।

बड़ोदा सं० — बड़ोदा संस्करण; बड़ोदा विश्वविद्यालय से प्रकाशित होनेवाला वाल्मी० का प्रचुर पाठभेद सहित संस्करण।

बाल० — बालकांड; इसी भाँति शेष कांडों के लिये भी संक्षेपण है।

मनु० — मनुस्मृति।

महा० — महाभारत।

याज्ञवल्क्य० — याज्ञवल्क्यस्मृति।

वाल्मी० — चौबीस हजार श्लोकोंवाली विद्यमान वाल्मीकीय रामायण।

वि म र्श

श्री राधाचरण गोस्वामी कृत 'बूढ़े मुँह मुँहासे लोग देखें तमासे' मौलिक रचना है ?

श्री राधाचरण गोस्वामी अपने युग के प्रबुद्ध एवं प्रतिभाशाली कलाकार थे। डा० रामविलास शर्मा के अनुसार उनका 'बूढ़े मुँह मुँहासे लोग देखें तमासे' प्रहसन अपने युग की असामान्य रचना है। सामाजिक असंगतियों पर कटु व्यंग्य और उनके अनुरूप चुस्त एवं स्वाभाविक संवाद तो अन्यत्र भी मिल सकते हैं परंतु 'हिंदू मुसलमान किसानों की एकता और जमींदार के प्रति उनकी विद्रोहभावना हिंदीसाहित्य में नहीं है। १९वीं सदी की अन्य भाषाओं के साहित्य में भी यह आधुनिक दृष्टिकोण छूँदने से ही मिलेगा।' सभी विद्वानों ने गोस्वामी के इस प्रहसन की प्रशंसा की है और इसे मौलिक कृति स्वीकार किया है। ब्रजरत्नदास^१, डा० लक्ष्मीसागर वाष्णैय^२, डा० सोमनाथ गुप्त,^३ डा० दशरथ ओझा^४ का भी यही विश्वास है। ऐसा लगता है कि प्रहसन की प्रभविष्णुता एवं सफलता से अभिभूत हो विद्वानों ने इसकी मौलिकता को स्वीकार कर लिया है। उस युग की परिस्थितियों और प्रभावों को ध्यान में रखने हुए यथेष्ट शोध का प्रयास नहीं किया गया है।

वास्तव में राधाचरण गोस्वामी का 'बूढ़े मुँह मुँहासे लोग देखें तमासे' मौलिक प्रहसन नहीं है। बंगला के १९वीं सदी के श्रेष्ठ एवं प्रसिद्ध कलाकार माइकेल मधुसूदन दत्त ने १८९० ई० में 'बुढ़ा शालिकेर घाड़ेरों' (बूढ़े मुँह मुँहासे) नामक प्रहसन लिखा है। गोस्वामी का उक्त प्रहसन इसी का अनुवाद है। दोनों नाटकों की कथावस्तु, पात्र, चरित्रचित्रण तथा उद्देश्य में इतना अधिक साम्य है कि राधाचरण के प्रहसन को मौलिक कहना उचित नहीं प्रतीत होता। माइकेल के भक्त प्रसाद,

१. भारतेन्दु युग (१९५९ ई०), पृ० ८७।

२. भारतेन्दु मंडल (२००९ वि०), पृ० १४६।

३. आधुनिक हिंदी साहित्य (१९४२ ई०), पृ० २२३।

४. हिंदी नाटक साहित्य का इतिहास (१९४३ ई०), पृ० १०८।

५. हिंदी नाटक : उद्भव और विकास (प्र० सं०), पृ० २२७।

हनीफ, फातिमा, वाचस्पति, गदाधर पूंटी क्रमशः गोस्वामी के प्रहसन में लाला नारायणदास, मौला, छन्नो, विद्याधर, कल्लू, खिताबो के नाम से प्रकट हुए हैं। दोनों नाटकों की एक एक घटना मिलती है। प्रारंभ और अंत भी समान है, यहाँ तक कि अधिकांश संवाद भी वही हैं।

दोनों प्रहसनों का प्रारंभ समान रूप से होता है। मारकेल के 'बूढ़े मुँह मुँहासे' में हनीफ और गदाधर बातचीत करते आते हैं। हनीफ भक्त प्रसाद का आसामी है। वह वर्षा न होने के कारण लगान चुकाने में असमर्थ है। भक्त प्रसाद को बड़ा क्रोध आता है परंतु गदाधर को भक्त प्रसाद की कमजोरी का पता है और यह भी मालूम है कि हनीफ की पत्नी फातिमा बड़ी रूपवती है। भक्त प्रसाद ढीला पड़ जाता है परंतु उसे मुसलमानी के साहचर्य से परलोक की चिंता होती है। यह तो दिखावा मात्र था ही। इस धर्मसंकट का समाधान यही सोचकर होता है कि भगवान् कृष्ण भी तो सब प्रकार की गोपियों से लीला करते थे और फिर स्त्री की तो कोई जाति होती नहीं।^१

राधाचरण गोस्वामी के 'बूढ़े मुँह मुँहासे लोग देखें तमासे' का प्रारंभ भी मौला और कल्लू से होता है। मौला लाला नारायणदास का आसामी है। अनावृष्टि के कारण फसल नहीं हुई। ऐसी स्थिति में वह गरीब किसान कहाँ से लगान जमा करे! लाला नारायणदास जमींदार है, शोषक है। पर कल्लू नारायणदास के स्वभाव को खूब जानता है। मौला की स्त्री बड़ी आकर्षक है। लाला वासना से उन्मत्त होकर उदार हो जाता है। पर ऊपर से धर्मभ्रष्ट होने की आशंका व्यक्त करता है। नारायणदास भी अपने मन को उन्हीं तर्कों से संतोष देता है कि भगवान् कृष्ण भी सबके साथ रासलीला करते थे और स्त्री की तो कोई जाति ही नहीं होती।^२

दूसरी घटना वाचस्पति के साथ हुई। उसकी जमीन भक्त प्रसाद के बाग में आने के कारण जस्त कर ली गई। उसकी माँ का स्वर्गवास हो गया और उसके पास कुछ भी नहीं था। वह उसके क्रियाकर्म के लिये उधार माँगने गया। भक्त प्रसाद ने सहायता देने से साफ इनकार कर दिया। उस समय तो फातिमा का संमोहन छाया

१. मारकेल मधुसूदन दत्त—अनुवादक नेमिचंद्र जैन, 'बूढ़े मुँह मुँहासे' (१९५७ ई०), पृ० ६० ।

२. राधाचरण गोस्वामी, 'बूढ़े मुँह मुँहासे लोग देखें तमासे' (१८९४ ई०), पृ० ४ ।

हुआ था। हजर गदाधर को हड़ करते हुए कहा—‘देख, रुपए की परवाह न करना, जो खर्च होगा, मैं दूँगा’।^८

गोस्वामी के नाटक में विद्याधर आता है। वही परिस्थिति है और वही कारण प्रस्तुत किया जाता है। वाचस्पति की तरह विद्याधर की माँ की मृत्यु हो गई। उसकी भूमि भी लाला द्वारा जब्त कर ली जाती है। वह भी माँ के अंतिम संस्कारों के लिये पैसे माँगता है पर लाला साफ इनकार कर देता है। उसके मन में भी छुन्नो का मदमाता रूप एवं यौवन घूम रहा है। इसी लिये वह भी कल्लू को सचेत करते हुए कहता है ‘देख, रुपए का लोभ मत करना, जो खर्च लगेगा, मैं दूँगा’।^९

इसी बीच मायके आई हुई पीतावर तेली की लड़की पाँची वहाँ से गुजरती है। भक्त प्रसाद उसे देखकर विचलित हो जाता है। गदाधर मालिक की मनःस्थिति माँप लेता है पर सतर्क कर देता है कि इसे फँसाना आसान नहीं। भक्त प्रसाद पाँची को पास बुलाता है। वह शिष्टाचार एवं आदर के भाव से ‘ताऊ’ के समीप आ जाती है पर उससे छिपा नहीं रहता कि भक्त की दृष्टि उसके यौवन के उभार पर है। वह चली जाती है और भक्त गुनगुनाता रहता है। उसे विश्वास है कि अगर अर्जुन १८ दिन में ग्यारह अक्षौहिणी सेना का नाश कर सकता है तो भक्त प्रसाद एक मास में तेली की लड़की को वश में नहीं कर सकता ?^{१०}

राधाचरण के प्रहसन में भी विवाह के बाद घर आई हुई चैना तेली की लड़की, नन्नी को देखकर लाला नारायणदास का मन मचल जाता है। कल्लू अपने स्वामी को जानता है, इसी लिये पहले सचेत कर देता है कि यह शिकार संभव नहीं। यहाँ भी नन्नी लाला के पास श्रद्धा एवं सम्मान के भाव से आती है पर इसकी दृष्टि उसके नवयौवन पर होती है। नन्नी समझ जाती है पर लाला तो उसके रस में भ्रूम रहा होता है। लाला आशावादी है। यहाँ भी वही तर्क प्रस्तुत किया जाता है। अगर अर्जुन १८ दिन में ११ अक्षौहिणी सेना समाप्त कर सकता है तो वह एक महीने में तेली की लड़की को नहीं फँसा सकता ?^{११}

इसके बाद पूंटी कुटनी के रूप में फातिमा के पास जाती है। पिछले तीस वर्षों से वह यही कार्य कर रही है। उसके द्वारा कितनी बहू बेटियों का सतीत्व नष्ट

८. माइकेल, ‘बूढ़े मुँह मुँहासे’, पृ० ६३।

९. राधाचरण गोस्वामी, वही पृ० ८।

१०. माइकेल, वही पृ० ६३ - ६४।

११. राधाचरण गोस्वामी, वही पृ० ११।

किया गया परंतु इस तरह के धर्मसंकट का सामना उसे नहीं करना पड़ा। मुसलमान का घर होने के कारण प्याज के छिलकों और मुर्गी के पंखों को देखकर उसे अपने परलोक की चिंता हो जाती है। वह फातिमा को २५ रुपए पर मनवा लेती है पर उनमें से ४ रुपए अपनी दस्तूरी के काट लेती है। पूंटी को फातिमा के पतन पर कोई रोष नहीं है क्योंकि वह मुसलमान है — 'तू क्या कोई कायत - बामन की लड़की है जो इतना ढर है।' इसी बीच हनीफ और वाचस्पति को सारी वस्तुस्थिति का पता लग जाता है और वे अपना कार्यक्रम निश्चित कर लेते हैं।^{१२}

यहाँ यह सब काम सिताबो करती है। वह भी पिछले तीस साल से यही कुकर्म कर रही है। आज उसे भी छुन्नो के यहाँ संकोच एवं ग्लानि हो रही है। उसे मुसलमानों से घृणा है। यहाँ भी २५ रुपए पर बात तय होती है पर ४ रुपए दस्तूरी के काटे जाते हैं। सिताबो छुन्नो के मान संकोच को निरर्थक समझती है — 'देखी तू कौन सी ब्राह्मण बनिया है जो इतनी डर है।' इधर मौला और विद्याधर को सारी बात मालूम हो जाती है और वे परिस्थिति का सामना करने के लिये तैयार हो जाते हैं।^{१३}

दूसरा अंक भी समान रूप से आरंभ होता है। माइकेल के प्रहसन में भक्त प्रसाद अपने पुत्र के बारे में चिंता प्रकट करता है जो कलकत्ते में आधुनिक शिक्षा ग्रहण कर रहा है। उसे हिंदुत्व की मर्यादा नष्ट होती दिखाई देती है क्योंकि उसका पुत्र मुसलमान बावर्चियों के हाथ का खाना खाता है। इस पर गदाधर का व्यंग्य बढ़ा उपयुक्त है — 'मुसलमान के हाथ का खाने से तो जात जाती है पर उसकी औरत को रखने में कुछ नहीं होता।'

गोस्वामी के लाला को भी नवीन शिक्षा से संतोष नहीं क्योंकि उसके प्रभाव-स्वरूप उसका बेटा मुसलमानों के हाथ का खाना खाता है। इससे बढ़कर अनाचार और क्या हो सकता है? यहाँ बटनास्थल कलकत्ता की अपेक्षा इलाहाबाद है। यह केवल नामभेद है क्योंकि दोनों शहरों को नवीन सभ्यता के प्रतीक रूप में स्वीकार किया गया है। दूसरे, लाला नारायणदास अपने पुत्र से स्वयं बात करता है, माइकेल में भक्त प्रसाद का मित्र आता है। इसके अतिरिक्त कोई भावगत अंतर नहीं मिलता। कल्लू भी उसी दिशा में कटाक्ष करता है — 'मुसलमान की रोटी खाने से तो जात जाय और बाकी लुगई रखने से कुछ न जाय।'

१२. माइकेल, वही पृ० ६८-७२।

१३. राधाचरण गोस्वामी, वही पृ० १३।

इस बातचीत के दौरान, भक्त प्रसाद और लाला नारायणदास दोनों, को शंख, घंटे, मृदंग आदि की आवाज सुनाई देती है और वे पापमोचन के लिये भगवान् के दर्शन करने चले जाते हैं। पीछे इधर गदाधर और उधर कल्लू रह जाते हैं। दोनों मालिक के अभाव में उसके ऐश्वर्य का सुख भोगना चाहते हैं। दोनों मालिक की तरह गद्दी पर बैठते हैं और नोकर — राम और गणेशी को आवाज देते हैं, चिलम मँगाई जाती है। इस आनन्द की चरम सीमा तब होती है जब समान रूप से राम और गणेशी को शरीर दबाने के लिये कहा जाता है। पहले वे इनकार करते हैं परंतु जब बदले में वही सेवा मिलने का आश्वासन दिया जाता है तो स्वीकार कर लेते हैं।^{१४}

भक्त प्रसाद और नारायणदास बड़ी व्यग्रता से मिलन की प्रतीक्षा करते हैं। दोनों खूब सजषष्ण कर तैयार होते हैं। दोनों नाटकों में मिलनस्थल एक टूटा मंदिर रखा गया है। वहाँ पर पहले ही एक और हनीफ और भक्त प्रसाद प्रतीक्षा कर रहे होते हैं और दूसरी ओर मौला तथा विद्याधर। उसी समय पूंटी फातिमा को लेकर आती है और उधर सिताबो लुन्नो को। भक्त प्रसाद फातिमा को देखकर विचलित हो जाता है। उसे तो वह साक्षात् लक्ष्मी दिखाई देती है। लाला नारायणदास की भी यही स्थिति है। उने भगवान् पर आश्चर्य होता है कि लुन्नो को ऐसा रूप देकर मौलाइन बना दिया है। फातिमा और लुन्नो के आनाकानी करने पर दोगे, पूंटी और सिताबो समझाती हैं कि यह उनके परम सौभाग्य की बात है कि इतने उच्चकुलीन पुरुषों की कृपावृष्टि प्राप्त हो रही है। भक्त प्रसाद और नारायणदास अपने प्रेम की भूमिका बाँधते हैं। दोनों मंदिर में जाने के लिये तैयार होते हैं कि हनीफ और मौला आक्रमण कर डेते हैं। इतने में ही वाचस्पति और विद्याधर आ जाते हैं। सारी स्थिति स्पष्ट हो जाती है। अब भक्त प्रसाद और लाला नारायणदास को अपने समान एव गौरव की जिता पड़ती है। दोनों गिहगिह्राते एवं क्षमा याचना करते हैं। दोनों को दुष्कर्म से पर्याप्त ग्लानि एवं परचताप होता है। विपरीत परिस्थियों के आवर्त में पड़कर आज उन्हें खूब शिक्षा मिली। अंत में वाचस्पति और विद्याधर की भूमि वापस कर दी गई और हनीफ तथा मौला को दो सो रुपये देने निश्चित हुए हैं।^{१५}

१४. (क) माइकेल, वही पृ० ७७ - ७६।

(ख) राधाचरण गोस्वामी, वही पृ० ३३ - २२।

१५. (क) माइकेल, वही पृ० ८० - ८१।

(ख) राधाचरण गोस्वामी, वही पृ० २६ - ३६।

घटनाओं के क्रमिक विकास में समानता के अतिरिक्त दोनों ग्रहणों के पात्रों, चरित्रचित्रण तथा उद्देश्य भी एक से हैं। भक्त प्रसाद गाँव का जमींदार है जिसके शोषण में निर्धन एवं असहाय किसान आते हैं। वह इन विवशताओं का पूरा लाभ उठाना जानता है। हनीफ और वाचस्पति इसके प्रमाण हैं। वह नियमानुसार पूजापाठ किया करता है पर यह दौंग वह अपने लंपट एवं कामुक रूप को छिपाने के लिये करता है। वह गाँव की कई बहू-बेटियों का धर्म भ्रष्ट कर चुका है। उसके पतन की सीमा बढ़ती जा रही है क्योंकि मुसलमानी, फातिमा को ग्रहण करने में उसे आपत्ति नहीं रही। लाला नारायणदास भक्त प्रसाद का ही रूप है। नारायणदास धर्म कर्म के बारे में पूरा ध्यान रखता है ताकि उसके दुराचार का जल्दी पता न चले। उसने गाँव में अनाचार फैला रखा है। अब उसकी दृष्टि छत्रों पर है। मौला और विद्याधर को उसके शोषण का शिकार बनना पड़ता है। इस तरह भक्त प्रसाद और नारायणदास के आचार विचार में कोई अंतर नहीं है।

हनीफ वाचस्पति गरीब किसान है परंतु उनकी नैतिकता धर्म के झूठे आडंबरों पर आश्रित नहीं, उसका आधार मानवता पर स्थिर सहज कर्तव्यभावना है। इसी लिये फातिमा के सतीत्व अपहरण पर वाचस्पति को कम क्रोध नहीं आता परंतु वह धैर्य एवं बुद्धिमत्ता से काम लेना जानता है। हनीफ अपेक्षाकृत उम्र है जो आवश्यक भी है। जितकी पत्नी पर इस तरह का अत्याचार हो उसका शात रहना अस्वाभाविक लगता है। फातिमा समझदारी और चालाकी से काम लेना जानती है। यही प्रवृत्तियाँ क्रमशः मौला, विद्याधर तथा छत्रों में मिलती हैं। विद्याधर लाला नारायणदास के शोषण से विवश अवश्य है परंतु वह संयत एवं व्यवहारकुशल है। मौला को तो बिना बात गुस्सा आता है जो अनुचित नहीं कहा जा सकता। छत्रों चतुर एवं समयानुसार कार्य करती है। इन पात्रों के विश्लेषण से स्पष्ट है कि ये धर्म एवं जाति के सीमित बंधनों से उठकर मानवीय धरातल पर मिलते हैं।

सिताबो तथा कल्लू वस्तुतः गदाधर और पूंटी के ही रूपांतर मात्र हैं। ये शोषण के साधन हैं। इन्हीं के द्वारा भक्त प्रसाद और नारायणदास अपना लचक पूरा करते रहे हैं। ध्यान देने योग्य बात यह है कि इन्हें अपनी वस्तुस्थिति का पूरा पता है और इसी लिये इनमें ग्लानि तथा पश्चात्ताप का स्पर्श मिलता है। पूंटी को दुःख है कि धर्म एवं पूजा अर्चना की आद में लंपटता की जाती है। यही धारणा सिताबो की है। इन्हें इस बात से बड़ा क्लेश और अशांति है कि कितनी निरीह एवं भोली भाली युवतियों को भ्रष्ट किया गया। गदाधर की भी यही स्थिति है। उसे भी स्वामी के चरित्र में कथनी और करनी के भेद पर खेद है। इसी लिये कहीं

कहीं उसके संवादों में कटु व्यंग्य मिलता है। कल्लू भी यह अंतर देखकर कटाक्ष करता है। स्पष्ट है ये पात्र नीच कर्म में लित होते हुए भी हमारी दया एवं सहानुभूति चाहते हैं।

इस तरह नाटक में दो तरह के पात्र हैं — शोषक और शोषित। भक्त प्रसाद और नारायणदास पहले वर्ग में आते हैं। दूसरे वर्ग में शेष सभी पात्र तथा इनके नौकर गदाधर, कल्लू आदि पर भी, किसी न किसी तरह का अत्याचार होता रहता है। मूल समस्या धर्म की छोट में लपटवृत्ति की है। इस बात का पता इनीफ वाचस्पति के मानवीय धर्म से प्रकट होता है। भक्त प्रसाद की पूजा अर्चना तथा नित्य कर्म पूरी तरह होते हैं पर उसका लक्ष्य तो वासना की तृप्ति है। इनीफ वाचस्पति कोई धर्म कर्म करते दिखाई नहीं देते परंतु उनकी नैतिकता स्पष्ट एवं स्थिर है। राधाचरण के प्रहसन का आधार भी लाला नारायणदास की लपटवृत्ति प्रकट करना है।

शिल्प की दृष्टि से भी दोनों में दो अंक हैं, प्रत्येक अंक के आगे दो गर्भोंक हैं। राधाचरण ने गर्भांक शब्द को भी अपनाया है। इस प्रकार दोनों प्रहसनों में एक ही दृष्टिकोण एवं विचारधारा का प्रतिपादन किया गया है।

दोनों प्रहसनों को मिलाने से विदित होता है कि अभिकाश संवाद बहुत मिलते हैं। दोनों नाटकों का प्रारम्भ इनीफ गदाधर तथा मौला कल्लू की बातचीत से होता है। दोनों पीर साहब की दरगाह पर सीरनियाँ चढ़ाने की बात करते हैं। दोनों को दुःख है कि इसके बावजूद कोई फसल नहीं हो रही है। इसके अतिरिक्त निम्नांकित गद्यांश के पर्यवेक्षण से गोस्वामी के प्रहसन की मौलिकता स्पष्ट हो जायगी—

‘भक्त—(स्वगत) प्रभो तोमारइ इच्छा। आराऽ, लुंडीर कि चमत्कार रूप गा, आर एकट्ट छुनालिओ आछे। ता देखि कि हय।

(चाकरेर गाढ़ गामछा लयआ प्रवेश)

एलन जाइ, सँघ्या आन्हिकेर समय उपस्थित इऽलो। (गात्रोत्थान करिया) दीनबँचो ! तुमह जा करऽ आः ए छुँड़ी के जदि हात करये पारि’।

इसका हिंदी रूपांतर गोस्वामी ने दिया है—

‘नारा०—(स्वगत) प्रभो, आपकी इच्छा, नजी का क्या चमत्कार रूप है और थोड़ी थोड़ी चंचल भी है। देखो क्या हो ?

(खिदमतगार का लोटा बोती लेकर प्रवेश)

नारा०—अब चलो संध्या पूजा पाठ का समय हुआ (ठठकर) दीन बंधी ! जो आपकी इच्छा, आः इस नली को यदि हाथ में कर सकूँ ।’

दोनों संदर्भों के अध्ययन से स्पष्ट है कि उनका मूलभाव, वाक्यक्रम आदि समान हैं। भाषा में भी परिवर्तन करने का प्रयास नहीं किया गया। बंगला का ‘चमत्कार रूप’ अपना लिया गया है हालाँकि इसका प्रयोग हिंदी में नहीं होता। वही स्थिति यहाँ भी है—

‘भक्त—(चिंता करिया आच्छा, तवे चलऽ, लाइ देवऽ । आमि विवेचना करे देख्लेम जे कर्मर दक्षिणांत एइ रूपेइ हउया उचित । जा होक् भाइ, तोमादेर हऽते आमि आज विलक्षण उपदेश पेलेम । ए उपकार आमि चिरकालइ स्वीकार करवो । आमि जेमन अशेष होये दोषी छिलेम तेमनि तार समुचित प्रतिफलओ पेयेछि । एखन नारायणेर काछे एइ प्रार्थना करि जे एमन दुर्गति जेनऽ आमार आर कलन ना घटे ।’

इसका हिंदी पाठ राधाचरण के प्रहसन में इस प्रकार है—

‘नारा०—(सोचकर) अच्छा तो चलो, इतना ही दूँगा। मैंने सोचकर देखा तो इस कर्म की यही दक्षिणा उचित थी। जो हो भाई ! तुम लोगों से आज खूब उपदेश मिला। यह उपकार मैं सदैव मानूँगा। मैं जैसा महापापी था वैसा ही दंड भी पाया अब भगवान् से यही प्रार्थना है कि ऐसी दुर्गति फिर कभी न हो ।’

दोनों परिच्छेदों में एक भाव ही नहीं व्यक्त किया गया, उसकी प्रणाली, वाक्यविन्यास तथा भाषा पर प्रत्यक्ष छाया दिखाई देती है। इस तरह के कई उदाहरण दिए जा सकते हैं।

उपर्युक्त विश्लेषण से यह परिणाम सहज निकाला जा सकता है कि घटनाक्रम पात्र, चरित्रचित्रण, उद्देश्य, यहाँ तक कि संवाद भी माइकेल के प्रहसन से अपनाए गए हैं। ऐसी स्थिति में राधाचरण गोस्वामी को माइकेल के प्रहसन से अनुप्राणित मान्न ही कहा जा सकता है।^{१६} यह मूलतः माइकेल मधुसूदन दत्त के ‘बुद्ध शालिकेर

१६. श्री राधाचरण गोस्वामी कृत ‘बुद्धे मुँह मुँहासे’ (१८८७ ई०) पर भी मूल बंगला नाटक का प्रभाव है।—डा० गोपीनाथ तिवारी, ‘भारतेंदुकाशीन नाटक’ (१९५१ ई०), पृ० २७१।

पाये रों' का अनुवाद है। संभवतः इसी लिये आचार्य रामचंद्र शुक्ल ने इस नाटक का उल्लेख नहीं किया है।^{१०} वास्तव में राधाचरण गोस्वामी का जीवन और साहित्य भी इस तथ्य की पुष्टि करता है कि उनकी बंगलासाहित्य में रुचि रही। ब्रह्मसमाज की ओर मुकाब, विभिन्न पुस्तकों के अनुवाद, 'हिंदी-बंगला - वर्णशिक्षा' आदि इसके प्रमाण हैं। इस पृष्ठभूमि में यह स्वीकार करना सरल हो जाता है कि 'बूढ़े मुँह मुँहासे लोग देखें तमासे' अनूदित रचना है।^{११}

—सत्येंद्रकुमार तनेजा

*

सूर कृत पदों की सबसे प्राचीन प्रति

किसी भी प्राचीन कवि की रचनाओं के सुसंपादित संस्करण की सफलता उसकी प्रामाणिक एवं प्राचीन प्रतियों पर निर्भर है। योग्य संपादक के होते हुए भी यदि उसे इस प्रकार की प्रतियाँ पर्याप्त संख्या में प्राप्त नहीं होती हैं, तो उसका संपादनकार्य कदापि निर्दोष नहीं हो सकता। इस समय सूरसागर के नाम से सूरदास कृत पदों के जो विविध संकलन प्रचलित हैं, उनमें नवलकिशोर प्रेस लखनऊ, श्री व्यंकटेश्वर प्रेस बंबई और नागरीप्रचारिणी सभा काशी के संस्करण अधिक प्रसिद्ध हैं। इनमें प्रथम को तो सूरसागर कहना ही उपयुक्त नहीं है, शेष दोनों संस्करणों के संपादन में भी प्रामाणिक एवं प्राचीन प्रतियों का उपयोग नहीं किया गया है।

श्री व्यंकटेश्वर प्रेस द्वारा प्रकाशित संस्करण का संपादन श्री राधाकृष्णदास जी जैसे सुयोग्य विद्वान् ने किया था। इसके संपादन में किन प्रतियों का उपयोग हुआ, इसका उल्लेख नहीं किया गया है; किंतु इसके अध्ययन से ज्ञात होता है कि इसकी आधारप्रतियाँ प्रामाणिक और प्राचीन कदापि नहीं थीं। इसका प्रथम संस्करण अक्टूबर ६७ वर्ष पूर्व सं० १९५२ में प्रकाशित हुआ था। उसी समय स्वयं बाबू राधाकृष्णदास जी को ही उसकी अनेक त्रुटियों का अनुभव हुआ। उन्होंने

१०. आचार्य रामचंद्र शुक्ल, हिंदी साहित्य का इतिहास, (२००६ वि०), पृ० ४७७।

११. डा० श्रीपति शर्मा को इसमें पारचात्य नाटकों के प्रभावसंकेत मिलते हैं। कहने की आवश्यकता नहीं कि जो रचना अनुवादमात्र है उसके बारे में इस तरह का विवेचन निराधार एवं निरर्थक है। —हिंदी नाटकों पर पारचात्य प्रभाव (१९९१), पृ० ७१, ७८-७९।

उसकी सूचना प्रकाशक को दी थी, कुछ त्रुटियों का सुधार भी हुआ, किंतु इसका मूल ढाँचा अपने अनेक दोषों सहित वही चला आ रहा है, जो बाबू राधाकृष्णदास जी ने अग्रेसे ६७ वर्ष पूर्व निश्चित किया था।

नागरीप्रचारिणी सभा द्वारा प्रकाशित सूरसागर के संपादन का आयोजन बाबू जगन्नाथदास जी 'रत्नाकर' ने किया था। रत्नाकर जी व्रजभाषासाहित्य के मर्मज्ञ विद्वान् थे। व्रजभाषा की प्रकृति और उसके व्याकरणसंमत स्वरूप के संबंध में उनका चिंतन, मनन और अध्ययन अपूर्व था। उनके द्वारा संपादित ग्रंथ इसके प्रमाण हैं। 'विहारी रत्नाकर' का सफलतापूर्वक संपादन कर वे अदभ्य उत्साह से 'सूरसागर' के संपादन में लग गए थे। उन्होंने प्रचुर परिश्रम और पर्याप्त व्यय कर सूरसागर की अनेक प्रतियों का संकलन किया था। वे उनके आधार पर व्याकरणसंमत शुद्ध व्रजभाषा में सूर के पदों को पाठांतर सहित प्रकाशित करना चाहते थे कि दुर्भाग्य से २१ जून १९३२ ई० को अचानक ही उनका देहावसान हो गया। ऐसी स्थिति में उनके द्वारा संपादित सूरसागर की समस्त सामग्री नागरीप्रचारिणी सभा को अर्पित कर दी गई। सभा ने कई मान्य विद्वानों की एक 'सूरसमिति' का सगठन कर उसके द्वारा रत्नाकर जी के निश्चित सिद्धांतों के अनुसार सूरसागर का राजसंस्करण खंडशः प्रकाशित करना आरंभ किया। इस प्रकार सं० १९९३ में उसका जितना अंश प्रकाशित हुआ, उसमें ८६० पृष्ठ और १४३२ पद थे। फिर अर्थाभाव से उस कार्य को रोक दिया गया। उसके उपरान्त सभा ने श्री नंददुलारे वाजपेयी के निरीक्षण में सूरसागर का एक साधारण संस्करण प्रस्तुत किया, जिसका प्रथम खंड सं० २००५ में तथा द्वितीय खंड सं० २००७ में प्रकाशित हुआ। इस संस्करण में रत्नाकर जी द्वारा संपादित सामग्री का आधार लेते हुए भी उनके मान्य सिद्धांतों का उपयोग नहीं किया गया। इसमें पाठांतर और भूमिका आदि का समावेश भी नहीं किया जा सका। फिर भी सूरसागर के नाम से प्रचलित सभी मुद्रित ग्रंथों में यह संस्करण सर्वोत्तम है।

सभा के सूरसागर में जिन हस्तलिखित प्रतियों से सहायता ली गई थी, उनका विवरण राजसंस्करण के आरंभ में दिया गया है। उससे ज्ञात होता है कि उनमें बाबू केशवदास शाह की प्रति ही १८ वीं शती की है। शेष सब प्रतियाँ १९ वीं और २० वीं शतियों की हैं। 'शाह' वाली प्रति भी कुछ समय के लिये ही प्राप्त हुई थी, अतः उसका पूरा उपयोग किया जाना संभव नहीं था। यही कारण है कि सभा के सूरसागर में क्रम, पाठ और लिपिप्रणाली संबंधी अनेक त्रुटियाँ रह गई हैं। इनके साथ ही साथ जहाँ इसमें प्रचुर पदों का समावेश प्रचुर संख्या में हो गया है, वहाँ सेकड़ों प्रामाणिक पद इसमें संमिलित किए जाने से भी रह गए हैं।

इधर १५-२० वर्षों में सूरदास की जीवनी और उनके साहित्य की विविध प्रकार से अन्वेषणा और आलोचना हुई है। सूरदास कृत पदों की बहुसंख्यक

हस्तलिखित प्रतियाँ उपलब्ध हो चुकी हैं, जो उनके जीवनकाल से लेकर अब तक की हैं। सूरदास की जीवनी के तथ्य कुछ हद तक प्रामाणिक रूप से निश्चित किए जा चुके हैं तथा उनकी भाषा, कला और रचनाओं की विस्तृत समीक्षा हो चुकी है। इतना होने पर भी सूरसागर का कोई प्रामाणिक संस्करण प्रकाश में नहीं आया। ऐसा सुना था कि प्रायः १० वर्ष पूर्व प्रयाग विश्वविद्यालय के हिंदीविभाग में एक विद्वान् सूरसागर के पाठालोचन पर शोधकार्य कर रहे थे, किंतु उसमें कहाँ तक प्रगति हुई, यह ज्ञात नहीं हो सका। सूर कृत पदों की जो बहुसंख्यक प्राचीन प्रतियाँ उपलब्ध हुई हैं, उनका सूरसागर के संपादन में किसी ने वास्तविक रूप में उपयोग किया हो, यह भी विदित नहीं हुआ है।

सूर कृत पदों की जो हस्तलिखित प्रतियाँ उपलब्ध हुई हैं, उनका लेखा जोखा प्रकाशित हो चुका है। इससे ज्ञात होता है कि उनमें १७ वीं और १८ वीं शतियों में लिपिबद्ध प्राचीन प्रतियाँ भी हैं। इनमें नाथद्वारा (सं० १६५८), कोटा (सं० १६७०), बीकानेर (सं० १६८१, १६८५ और १६८८), मथुरा (सं० १६८२ और १६८८) तथा उदयपुर (सं० १६९७) की प्रतियाँ सबसे प्राचीन समझी जाती थीं; किंतु अब यह भ्रम जयपुर के राजकीय पोथीखाने की प्रति को दिया जाता है, जो सं० १६३९ की लिखी हुई है।

उक्त प्रति की सर्वप्रथम सूचना राजस्थान के सुप्रसिद्ध अन्वेषक विद्वान् श्री अग्ररचद जी नाहटा ने सबसे प्रायः ६ वर्ष पूर्व हिंदीसंसार को दी थी।^१ नाहटा जी ने उस प्रति को जयपुर महाराज के खास महल स्थित निजी पोथीखाने में एक तालाबंद शो-केस में रखा हुआ देखा था। केस के काँच से पोथी की पुष्पिका वाला अंतिम पृष्ठ ही पढ़ा जा सकता था। उसके आधार पर उन्होंने उसका अति सक्षिप्त परिचय 'एक नवीन और महत्वपूर्ण सूचना' के रूप में प्रकाशित कर दिया।

सूरसागर की उस प्राचीनतम पोथी को, जो अपने लिपिकाल के कारण सूरदास के समय की एक मात्र प्रति कही जा सकती है, देखने की उत्सुकता सूरसाहित्य के विद्वानों को होना स्वामात्रिक है। जिन विद्वानों ने उसे देखने की चेष्टा की, वे अत्यंत प्रयत्न करने के उपरांत भी शो-केस से उसका दर्शन मात्र ही कर सके थे। उसे वहाँ से निकलवाकर आद्योपात्त पढ़ने और उसका विस्तृत विवरण लिखने की सुविधा किसी को भी प्राप्त नहीं हो सकी, मैंने भी कई बार प्रयत्न किया। राज्य के प्रभावशाली व्यक्तियों से अनुरोध कराया, किंतु उस प्रति को शो-केस में से नहीं

निकलवाया जा सका। कारण यह था कि उस पर राज्य सरकार का कोई अधिकार नहीं था। वह प्रति जयपुर महाराज की निजी संपत्ति के अंतर्गत थी और उसकी ताली प्रायः उन्हीं के पास रहती थी।

इधर जयपुर महाराज ने निजी ऐतिहासिक वस्तुओं का एक संग्रहालय बनाया है, जिसे उन्होंने अपने 'सिटी पैलेस' के बड़े हाल में रखा है। इसकी देख रेख के लिये एक ट्रस्ट बनाया गया है और कुँवर सग्रामसिंह जी नामक एक सुशिक्षित सज्जन इसके प्रबंधक नियुक्त किए गए हैं। मैंने इस प्रति को देखने के लिये उक्त कुँवर साहब से संपर्क स्थापित किया और उन्होंने कृपापूर्वक मुझे इसकी स्वीकृति प्रदान कर दी। मैंने जयपुर जाकर उस बहुमूल्य प्रति को शो-केस से निकलवाकर आद्योपांत देखने का सुयोग प्राप्त किया।

प्रति को हाथ में लेते ही मैंने कुँवर सग्रामसिंह जी से पूछा कि कोई और व्यक्ति भी इसे इस प्रकार देख चुका है या नहीं? उन्होंने उत्तर दिया, जहाँ तक उनकी जानकारी है, किसी ने अभी तक नहीं देखा है। यदि ऐसा है, तो मैं इसके लिये अपने भाग्य की सराहना कर सकता हूँ। जितने समय तक वह प्रति मेरे हाथों में रही, उतने समय तक संग्रहालय का एक कर्मचारी मेरे पास बैठा रहा। इस प्रकार की सावधानी उस बहुमूल्य प्रति की सुरक्षा के लिये सर्वथा उचित और आवश्यक थी ही।

उस प्रति को हस्तगत करते ही मैंने बड़ी उत्सुकतापूर्वक उसे उलटा पुलटा और आरंभ से अंत तक जहाँ तहाँ से उसके अनेक अंश पढ़े। फिर जितना समय मेरे पास था, उसके अनुसार मैंने अपने 'नोट्स' लिखे। मैं यह निःसंकोच कह सकता हूँ कि उस पोथी को देखने से पहले मेरे हृदय में उसके प्रति जो अद्भुत थी, वह देखने के बाद डगमगाने लगी। मुझे ऐसा लगा कि यहाँ तो 'नाम बड़े और दर्शन छोटे' की कहावत चरितार्थ होती है। मेरी वैसी प्रतिक्रिया इस प्रति का परिचय जान लेने पर कदाचित् साहित्य के अन्य अन्वेषकों की भी हो सकती है। यह संग्रहालय की हस्तलिखित पोथियों में संख्या ४६ की प्रति है और गुटका के आकार की है। इसमें दोनों ओर लिखे हुए १६३ पत्रों अर्थात् ३२६ पृष्ठ पर प्रायः १२ पंक्तियाँ हैं। इसके कुल पदों की संख्या ४०३ है। पुस्तक के अंत में पदों की अनुक्रमणिका भी है। इसका आरंभ श्री कृष्णायनमः श्री रामचंद्रायनमः कृष्णपदं सूरदास को इस पंक्ति से हुआ है। इस प्रकार यह पोथी नाम से न तो 'सूरसागर' है और न 'सूर पदावली'। इसे 'सूर के पद' कहा गया है, किंतु इसका यह नाम भी सार्थक नहीं है। कारण यह है कि इसमें दिए हुए सभी पद सूरदास कृत नहीं हैं। इसमें जहाँ तहाँ सूरदास मदन मोहन, हरिराम व्यास, रामदास, मानदास, परमानंददास, कान्हरदास, रैदास आदि भक्त कवियों के पद भी लिखे मिलते हैं। सूर कृत पदों की संख्या

३०० से कुछ ही अधिक होगी। इतने कम पदों का संकलन भी किसी क्रम के अनुसार नहीं हुआ है। इन्हें न तो विषय के क्रम से लिखा गया है और न राग के क्रम से। वही दोनों क्रम इस प्रकार के संग्रहों में प्रायः मिलते हैं इसमें दिए हुए पद विनय, रूपवर्णन, गोपिकाविरह, सूरपक्षी आदि के हैं। सूर की रचना में प्रसिद्धि प्राप्त बाललीला, किशोरलीला आदि के मनोरम पद इसमें बहुत कम लिखे गए हैं।

इसका प्रथम पद, देखि री देखि आनंदकंद की टेक का है और उसका राग 'नट नारायन' लिखा गया है। यह पद सभा के संस्करण में १२४५ संख्या का है जिस पर राग 'केदार' छपा है। इस प्रकार इस पोथी का आरम्भ गोपिकाओं द्वारा गोपाल कृष्ण के छविर्णन के पद से हुआ है, जब कि अन्य प्रसिद्ध प्रतियों या तो ब्रज भयौ महर को पूत की टेकवाले श्री कृष्णजन्म की बघाई के पद से अथवा चरन कमल बंदौ हरिराई की टेक के मंगलाचरणवाची पद से आरम्भ हुई हैं।

इसका अंतिम पद भरोसौ कान्ह कौ है मोहि की टेक का है, जिसका राग 'मलार' लिखा गया है। उक्त पद सभा के सूरसागर में प्रामाणिक समझे जाने-वाले पदों में नहीं है, वलिक परिशिष्ट (१) के संदिग्ध समझे गए पदों में संख्या ३१ का है, जिसका राग 'सारंग' मुद्रित हुआ है। यह विचारणीय बात है कि जिस पद को सूरदास कृत होने में भी संदेह किया गया है, वही सूर के पदों की इस प्राचीनतम पोथी में लिखा मिलता है।

इस प्रति की पुष्पिका इस प्रकार है—

संवत् १६३६ वर्षे ज्येष्ठ मासे शुक्ल पक्षे द्वादस्यायां तिथी रविवासरे घटी ६ विस्वापानक्षत्रे पातिसाह श्री अक्षय्यर राज्ये फतेहपुर मध्ये पोथी लिखी। राज श्री नरहरिदास जी तस्य पुत्र कु० श्री छीतर जी पठनार्थ। शुभभवतु लेखक पाठक यो शुभमस्तु। लिखितं रामदास रतना ॥

इस प्रकार यह पोथी सं० १६३६ की ज्येष्ठ शु० १२, रविवार को घड़ी ६ विशाखा नक्षत्र में राजा नरहरिदास जी के पुत्र कुँवर छीतर जी को पढ़ने को लिली गई थी। इसके लेखन का स्थान मुगल सम्राट् अकबर राज्यातर्गत फतेहपुर है। यह फतेहपुर कौन सा है, इसका स्पष्टीकरण नहीं किया गया है, किंतु अनुमान से वह शेखाबाटी का जान पड़ता है, इस पर जयपुर राज्य की मुहर भी काली स्याही से अंकित है, जो सं० १७५८ की है। यह संवत् उक्त प्रति के प्राप्त होने और उसे राजकीय पोथीखाने में संमिलित किए जाने का हो सकता है।

उपर्युक्त विवरण से समझा जा सकता है कि पोथी के नाम, उसमें लिखे हुए पदों की संख्या, उनका क्रम और विषय तथा उनके साथ अन्य कवियों के पदों का

संभिन्न आदि सभी बातें ऐसी हैं, जिनसे इस प्रति का कोई असाधारण महत्व नहीं रह जाता है। इसके असाधारण महत्व की केवल एक ही बात इस प्रति का लिपिकाल है। किंतु इस पोथी की जैसी अवस्था है, उसे देखते हुए इसके सं० १६३६ में लिखे जाने में संदेह होता है; यद्यपि लिपिसंवत् के साथ ही साथ मास, तिथि, घड़ी और नक्षत्र का उल्लेख होने से संदेह की बहुत कम गुंजायश रह गई है।

इस समय इस बात की आवश्यकता है कि इस प्रति की फोटो स्टैट अथवा हस्तलिखित प्रतिलिपि प्राप्त कर उसका अच्छी तरह अध्ययन किया जाय। कागज, स्याही आदि के विशेषज्ञों को भी मूल प्रति की परीक्षा कर उसके लिपिकाल के संबंध में अपना निर्णय देना चाहिए। जैसा पहले कहा गया है, लिपिकाल के अप्रामाणिक होने पर तो इस प्रति का कोई महत्व ही नहीं रह जायगा।

—प्रमुदयाल मीतल

च य न

कला में तथ्य एवं यथार्थ

डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी

परिषद् पत्रिका — अप्रैल १९६३ ई० वर्ष ३ अंक १ में

प्रकाशित निबन्ध का सारांश

कला में तथ्य, सत्य और यथार्थ क्या है ? हम जो कुछ देखने हैं वह मनुष्य-सृष्टीत वास्तविकता है। वस्तुतः यह नहीं कहा जा सकता कि परिदृश्यमान जगत् जैसा मनुष्य को दिखाई देता है वैसा ही अपने आप में भी विद्यमान है। वस्तुतः यह मानव निरपेक्ष नहीं। मनुष्य ने सृष्टि को जैसा देखा है उसके भीतर उसने कार्य-कारण-संबंधों की कल्पना की है। पर कार्य-कारण-संबंध की सभी बातें कामचलाऊ हैं। जब तक उनसे काम चलता है हम उन्हीं को अंतिम सत्य के रूप में स्वीकार करते हैं। नई जानकारीयों के आने पर ये सिद्धांत पूर्वपक्ष बन जाते हैं। मानवीय मनीषा के अन्न तक के अभियान से यही साबित हुआ है कि सिद्धांत या थीसिस असल में नाममात्र है। सभी चीजें अन्न तक की उपलब्ध जानकारी के बल पर निश्चित किया हुआ सिद्धांतमात्र (हाइपोथीसिस) है। इस प्रकार मनुष्य सीमित उपकरणों के आधार पर किसी समय भी परम सत्य को जान सकता है या नहीं यह बात केवल भिन्न भिन्न भेषों के लोगों की कल्पना कल्पना का विषय ही बनी रहेगी। परंतु इतना सही है कि मनुष्य के देखने का एक सामान्य प्रतिमान है।

एक प्रकार से तथ्य एक स्थिति है। क्षण भर में हमने किसी वस्तु को जैसा देखा या सुना और वह मनुष्य को जैसी लगी, वह तथ्य है। परंतु प्रतिक्षण वह कालखंड के भीतर प्रवहमाण है। वस्तुतः स्थिति जिस प्रकार देशमात्र है उसी प्रकार स्थितियों का क्षणखंड में निरंतर प्रवाहित वह रूप जो गतिमय है, काल है। काल निरंतर परिवर्तमान स्थितियों का संयोजक एक प्रतीति मात्र है। अभी एक क्षण पूर्व सचमुच कोई अतीतकाल था या नहीं या एक क्षण बाद कोई भविष्यत् आने-वाला है या नहीं इसके लिये कोई प्रमाण हमारे पास नहीं है। केवल हमारा मन कहता है कि वह था अवश्य और आगमा भी अवश्य। भूत या भविष्यत् शब्द स्थिति के सूचक हैं। सच में काल गतिमात्र है। यह स्थिति और गति देश और काल

अनादि समय से दार्शनिकों की विवेचना के विषय रहे हैं। पुराने आगमवादियों ने शब्द, नाद आदि कहकर इस गति का ही वर्णन करना चाहा है। वे इसे ब्रह्म की इच्छाशक्ति मानते हैं। इसी प्रकार अर्थ, बिंदु आदि स्थिति मात्र हैं और ये ब्रह्म की क्रियाशक्ति के रूप माने जाते हैं। इन दोनों को जोड़नेवाली वस्तु मनुष्य का चैतन्य है। पातंजल योग में इसे ही प्रत्यय कहा गया है। प्रत्यय और प्रतीति वस्तुतः एक ही शब्द है, यह प्रत्यय न हो तो शब्द और अर्थ के जानने पर भी उसकी प्रतीति नहीं होती। आपने कमल शब्द भी सुना है और उसका अर्थ — कमल का फूल भी आपके सामने है। परंतु जब तक कि शब्द और अर्थ के बीच का संबंध कोई आपको बता न दे, तब तक यह कमल शब्द और इसका अर्थ — कमल का फूल — अलग अलग है। जब शब्द और अर्थ की एकता का हमें ज्ञान होता है तब यह प्रतीति या प्रत्यय काम करता है। आगमशास्त्रियों ने शब्द, गति, काल आदि शब्दों को एकजातीय माना है और अर्थस्थिति या देश को एक जाति का। सत्य प्रथम कोटि की शब्दावली में रखा जा सकता है और तथ्य द्वितीय श्रेणी की शब्दावली में। इनको जोड़नेवाला प्रत्यय यथार्थ है। तथ्य वैज्ञानिक अनुसंधित्सु का लक्ष्य होता है। सत्य दार्शनिक मीमांसा का और यथार्थ कलाकार की रचना-प्रक्रिया का।

इस निबंध में लेखक की यह मूल स्थापना है। इसके बाद लेखक ने कालिदास के कतिपय उदाहरणों द्वारा अपनी स्थापना को पुष्ट किया है। अंत में वह रवींद्रनाथ टैगोर की एक कविता उद्धृत करते हुए अपनी मान्यताओं को और भी स्पष्ट कर देता है। रवि बाबू ने अपनी कविता में कहा था कि 'हे नारी तुम विधाता की सृष्टि नहीं हो। पुरुष ने अपने अंतर के सौंदर्य को संचित करके तुम्हें गढ़ा है। वहीं से सोने के उपमासूत्र लेकर कवियों ने तुम्हारे लिये वस्त्र बुना है। शिल्पी ने तुम्हें नई महिमा देकर तुम्हारी प्रतिमा को अमर बनाया है। तुम्हारे ऊपर प्रदीप्त वासना की दृष्टि पड़ी है। तुम आदि मानवी हो और आदि कल्पना हो।'

इस कविता में स्वीकार किया गया है कि काव्यार्थ बहिर्गत से एकदम अलंकृत नहीं है, यद्यपि वह हूबहू वही नहीं है। उसे मनुष्य कवि के रूप में, शिल्पी के रूप में, नवीन रूप में, नवीन वेश में गढ़ता है। कवि द्वारा निर्मित ही नई मूर्ति नए सिरे से सद्बुद्ध पाठक या द्रष्टा के चित्र की वासनाओं के मिश्रण से नया रूप ग्रहण करती है। इस प्रकार तथ्य की प्राकृतिक या निरर्ग सत्ता जो हिल्लोल कविचित्त में उत्पन्न करती है वह दूसरी बार नवीन रूप ग्रहण करके पाठक के चित्त को आह्लादित करती है। आगे चलकर लेखक ने तथ्य, सत्य और यथार्थ के संदर्भ में भाषा की विवेचना की है।

खजुराहो

एस० आर० बालसुब्रमन्यम्

जनरल आर्चिओरिण्टल रिसर्च, मद्रास के १९५६ - ६० संख्या
२६ में प्रकाशित निबंध का सारांश

खजुराहो चंदेल राजपूतों की सांस्कृतिक और धार्मिक राजधानी थी। चंदेलों ने ९वीं शताब्दी से १३वीं शताब्दी तक मध्य भारत पर एकछत्र राज्य किया था। कहा जाता है कि यहाँ पर खजूर के दो स्वर्ण वृक्ष थे जिनके नाम पर इसे खजुराहो पुकारा जाने लगा। जेजाकों के समय में इसका नाम जेजाकभुक्त पड़ गया। बाद में बुंदेलों के नाम पर इसे बुंदेलखंड कहा जाने लगा।

परंपरा से यह बात प्रचलित है कि खजुराहो में कुल मिलाकर ८० मंदिर थे। उनमें से लगभग २० महत्वपूर्ण मंदिर शेष बचे हुए हैं। अधिकांश मंदिरों का निर्माण ९५० से १०५० ई० के बीच चंदेलों की देहरेख में हुआ। खजुराहो के मंदिर बहुत ही शानदार और व्यवसाय हैं। उत्तर भारत में इन्हें अप्रतिम कहा जा सकता है। इनका निर्माण नागर शैली में हुआ है। उड़ीसा के मंदिरों को भी इसी शैली में निर्मित किया गया है। शैलीगत समानता होने पर भी इन मंदिरों की अपनी अलग अलग स्थानीय विशेषताएँ हैं।

खजुराहो के जो मंदिर अधिक पूर्ण और विकसित हैं उनको कई खंडों में बाँटा जा सकता है — (१) गर्भगृह, (२) अंतराल, (३) प्रक्षिप्ता, (४) महामंडप, (५) मंडप और (६) अर्द्धमंडप। ये मंदिर बहुत ही सुंदर तोरणों से अलंकृत हैं। मुख्य रूप से इनको तीन ही खंडों में विभाजित किया जाना चाहिए गृहगर्भ, मंडप और तोरण।

खजुराहो के इन मंदिरों के आधार पर चंदेलों की उस शिल्पकला पर विचार किया जा सकता है जिसके कारण इन मंदिरों को विशेष प्रसिद्धि मिली है। उड़ीसा के मंदिरों का जहाँ तक संबंध है वे वास्तु और शिल्प की दृष्टि से अलंकृत इकाई के रूप में देखे जाते हैं। दूसरे शब्दों में उनमें वास्तु और शिल्प दोनों की आवश्यक अन्विति पूर्णतः परिलक्षित होती है। वहाँ के पत्थरों में प्रायः फूँक दिया गया है और उनको देखने से मालूम पड़ता है कि संवेग तथा क्रियाकलापों से वे मूर्तिमान हैं। प्रायः देखा गया है कि भारतीय कलाकारों ने केवल बाह्य यथार्थ का चित्रण कभी नहीं किया है। उसके साथ साथ उन्होंने आंतरिक जीवन के संघर्षों को भी वाणी देने का प्रयास किया है। प्रत्येक मंदिर अपने में अलग अलग चित्र-वीथिका है। देवता, देवियाँ, विद्याधर, कृष्ण, मिथुन, नर, नारी आदि नैतिक जीवन में संलग्न दिखाई पड़ते हैं।

खजुराहो की नग्नमूर्तियों की अपनी शोभा है और उनका अपना अर्थ है। आलिंगन, चुंबन तथा काम संबंधी अनेक भूमिमात्रों को बड़े ही कलात्मक ढंग से चित्रित किया गया है। कहीं पर पूर्णतः अलंकृत स्त्री अपने पालतू तोते से खेल रही है तो कहीं दर्पण में अपनी छवि पर स्वयं विस्मय विमुग्ध हो उठती है। कहीं तंद्रिल अप्सरा का मोहक दृश्य है तो कहीं शालभञ्जिका का। उसकी त्रिभंग मुद्रा बहुत ही मोहक बन पड़ी है। ऐसा मालूम पड़ता है कि वह अभी अभी आकाश में उड़ जायगी। कहीं श्रौंखों में अंजन लगाते हुए सुंदरियों के चित्र उड़े गए हैं। एक पैर से कौटा निकालने का एक अप्सरा का भी दृश्य उसके यौवन और सौंदर्य-गर्वित भाव को बहुत अच्छी तरह से व्यक्त करता है। सचमुच में ये दृश्यावन पत्थरों में महाकथा का निर्माण करते हुए प्रतीत होते हैं।

खजुराहो और कोणार्क के मिथुनशिल्प के संबंध में दर्शकों के मन में अनेक प्रकार का कुतूहल जागरित होता है। एक ओर तो कुछ लोग इनकी प्रशंसा करते हैं और दूसरी ओर कुछ लोग इनकी अश्लीलता की घोर निंदा करते हैं। उनका कहना है कि मिथुनों के दृश्य मंदिरों के आध्यात्मिक वातावरण को दूषित करते हैं। इसलिये वे इनके मेल में नहीं पड़ते।

खजुराहो के मिथुनशिल्पों को दो वर्गों में विभाजित किया जा सकता है। प्रथम कोटि में मिथुनों के वे दृश्य आते हैं जो शिल्पशास्त्र की परंपरा में मान्य हैं और जिनका अंजन भारहुत, साँची तथा अन्य स्थानों में हुआ है। दूसरे प्रकार के मिथुन-दृश्य कोल और कापालिकों की परंपरा की याद दिलाते हैं। जिस प्रकार से कालांतर में कोल और कापालिक साधना के नाम पर अनेक प्रकार के दुराचारों में लिप्त हो गए उसी प्रकार मंदिरों में भी मिथुनों का हासोन्मुखी दृश्य उरेहा गया है। फिर भी इन मिथुनों के साथ न्याय करने के लिये आवश्यक है कि दर्शक उस युग और सामा-जिकता के संदर्भ में उन्हें देखे।

भारतीय वास्तु और शिल्प के क्षेत्र में खजुराहो के मंदिर तथा उनके पत्थरों में उत्कीर्ण मूर्तियों का विशेष स्थान है। खजुराहो के ये मंदिर चंदेल राजाओं के शिल्पप्रेम के उत्कृष्ट उदाहरण हैं।

स्थ० पद्मसिंह शर्मा का पत्रसंग्रह

भारतीय साहित्य जनवरी १९६२, वर्ष ७ अंक १ में पं० महावीरप्रसाद द्विवेदी के बहुत से पत्र जो पद्मसिंह शर्मा के नाम समय समय पर लिखे गए थे प्रकाशित हैं। उनमें से एक महत्वपूर्ण पत्र को अविकल उद्धृत किया जा रहा है—

३। ७५। १२०

जूही कानपुर

६-१-०५

प्रथम,

५ तारीख का कृपा पत्र मिला। हम यहाँ १ ही जनवरी को आ गये थे। पर पं० रलाराम जी ने अब तक दर्शन नहीं दिये।

न मालूम पं० भीमसेन जी ने कैसी सोमलता मँगाई थी। लोग तो उसे अप्राप्य समझ रहे हैं। लाला देवी दयालु जी से वह किताब मँगाकर जरूर पढ़ेंगे उनका पता तो आपने ठीक लिखा ही नहीं। कैसे किताब मँगावें? सिर्फ उनके नाम से पत्र भेजते हैं।

सतसई के उर्दू तरजुमे की आलोचना सरस्वती के चौथे भाग की दसवीं संख्या में निकली है। अनुवादक का नाम है लाला देवीप्रसाद, बिजावर, बुंदेलखंड।

पद्याकर का पद्य — 'छोरि लै सु गैया को।' गाय बँधी थी। उसे छोड़ दिया। प्रेयसी को दिक करने के लिए। अथवा नटखट पन के कारण। बिसासी = विश्वासघाती अथवा काकु से विश्वासी का उलटा अर्थ अविश्वासी। अनैसो=बुरा, जोबत जुनैया को — चंद्र को देखते हुए।

निहोरा का अर्थ एहसान, मेहरबानी खुशामद तीनों है, 'अपनी गरजनि' इत्यादि दोहे का मतलब — मैं अपनी गरज ते बोलती हूँ, तुझ पर कुछ एहसान नहीं करती। जो मुझे अपना भी न प्यारा होता और जी को तू न प्यारा होता तो क्यों तेरी खुशामद करती और बोलती।

लड़ते का जो अर्थ आप करते हैं बहुत ही युक्तिसंगत जान पड़ता है। लड़नेवाला कीजिए, पर शायद लोग कहेंगे कि ब्रज में इस अर्थ में यह शब्द नहीं लिखा जाता या बोला जाता। तथापि कौन जान सकता है कवि ने यही अर्थ न मर्मित किया हो? वह आँखों का भी विशेषण हो सकता है और खीचखाँच से नायिका का संबोधन भी हो सकता है। व्युत्पत्ति आपके अर्थ में नहीं आ सकता।

जान पड़ता है आप बड़ी बड़ी बंदिशें बाँध रहे हैं। थैंक यू।

हम रवि वर्मा आदि प्रसिद्ध चित्रकारों के ४० चित्र अलग पुस्तकाकार छपाना चाहते हैं। प्रत्येक चित्र पर कविता भी रहेगी।

कुछ कविताएँ सरस्वती में निकल चुकी हैं। दो एक चित्रों पर आप भी लिख दीजिए तो आपका भी नाम पुस्तक में रह जाय और हमारा काम हो जाय।

विनीत

महावीर।

हिंदीमक श्री फ्रेडरिक पिकाट

पद्मधर पाठक

[यह निबंध उपर्युक्त पत्रिका के उसी अंक में प्रकाशित हुआ है। इसमें पिकाट के संबंध में बहुत सी नई बातों पर प्रकाश डाला गया है। इससे खड़ी बोली के संबंध में शोध करनेवाले छात्रों को अपेक्षित सहायता भी मिल सकती है। यहाँ पर पिकाट के संबंध में कुछ बातों का उल्लेख किया जा रहा है।]

अंगरेज विद्वानों ने भारत के इतिहास, पुरातत्व और साहित्य के संबंध में अनेक गवेषणाएँ की हैं। इनकी सेवाओं का ऐतिहासिक मूल्य सर्वदा अनुगुण रहेगा। सर विलियम जोस, हार्मले, ग्रीव्स, यीबो, वोम्स, प्रियर्सन, ब्राउस आदि अनेक प्राच्य भाषाविदों की सेवाएँ गौरवपूर्ण दंग से याद की जाती हैं। फ्रेडरिक पिकाट का नाम भी इन्हीं विद्वानों की परंपरा में लिया जायगा। पिकाट के संबंध में बहुत सी बातों का उल्लेख आचार्य रामचंद्र शुक्ल के हिंदी साहित्य के इतिहास एवं सरस्वती में प्रकाशित उनके एक लेख से मिलता है।

पिकाट का जन्म सन् १८२६ ई० में इंग्लैंड में हुआ। इनका सारा जीवन संघर्षमय रहा। आर्थिक अभाव के कारण इनकी शिक्षा अधिक नहीं हो सकी। पढ़ाई छोड़कर प्रेस में इन्होंने कंपोजिटर का कार्य आरंभ कर दिया। अपने अध्यवसाय और लगन के कारण ये एक प्रसिद्ध कर्म के मैनेजर भी हुए। पिकाट ने हिंदी भाषा के संबंध में सन् १८७२ ई० से लिखना आरंभ किया था। हिंदी सीखने के पूर्व ये संस्कृत, बंगला, तमिल, मलयालम आदि भाषाओं को सीख चुके थे। फिर भी इन्होंने हिंदी भाषा और साहित्य के संबंध में लिखना अधिक भयंकर समझा। पिकाट की दृष्टि में हिंदी भाषा ही जनता की भाषा थी, संभवतः इसी लिये इनका प्रेम इस भाषा के लिये अधिक रहा। इंग्लैंड में भी इन्होंने हिंदी के प्रचार और प्रसार के संबंध में यथाशक्ति भरपूर प्रयास किया।

पिकाट की पुस्तकों और समीक्षाओं के अध्ययन करने से पता लगता है कि ये भाषा और साहित्य के अतिरिक्त पुरातत्व एवं इतिहास के अध्ययन में भी रुचि रखते थे। पुस्तकों, भूमिकाओं और समीक्षाओं के अतिरिक्त पिकाट ने हिंदी और हिंदुस्तानी शीर्षक से अपने भाषासंबंधी विचारों को बहुत अच्छी तरह प्रस्तुत किया था। बाबू अयोध्याप्रसाद खत्री द्वारा संपादित 'खड़ी बोली का पद्य' की समालोचना इन्होंने 'दि इंडियन मैगजीन एंड रिव्यू' पत्रिका में दी थी। इसे देखने के अनंतर उसी पत्रिका में एक सज्जन ने पिकाट के विचारों का खुलकर खंडन किया। दोनों में खासा अच्छा वादविवाद चला। पिकाट साहब अपनी बात समझाते समझाते इतना ऊब गए कि आलोचक को निरा बौद्धिमत्ता घोषित करते हुए उत्तर

लिखने से विरक्त हो गए। पुरातत्वविषयक अनेक लेख पिकाट ने रायल एशियाटिक सोसायटी के जर्नल में लिखे। 'हिंदी मैनुअल' इनकी व्याकरण की पुस्तक है और इंग्लैंड वालों को हिंदी सिखाने के उद्देश्य से इसे लिखा गया था। पिकाट ने व्याकरण जैसे नीरस विषय को बहुत ही रोचक ढंग से लिखा। उपयोगिता की दृष्टि से इनके समकालीन अन्य किसी अंगरेज विद्वान् ने ऐसी सर्वांगपूर्ण व्याकरण की पुस्तक नहीं लिखी। जोन् शेक्सपियर और डंकन फार्बस की पुस्तकें यद्यपि पिकाट के मैनुअल से अधिक पहले की हैं तथापि प्रचार और उपयोगिता की दृष्टि से यह व्याकरण अधिक सफल हुआ। इसके कई संस्करण निकले।

पिकाट ने अपने समकालीन हिंदीसाहित्य का निकट से अध्ययन किया था और लगातार भारतेंदु हरिश्चंद्र, खत्री आदि मित्रों से पुस्तकें मँगवाते रहते थे। पुस्तकों पर यह आलोचनाएँ भी लिखा करते थे। 'प्रकांतवासी योगी' पर जून १८८८ ई० में इंडियन मैगजीन में इन्होंने अपने महत्वपूर्ण विचार प्रकट किए थे।

खड़ी बोली के प्रचार और प्रसार में पिकाट ने आवश्यक और महत्वपूर्ण योग दिया इसमें संदेह नहीं। इसके साथ ही इन्होंने खड़ी बोली कविता के माध्यम से काव्य में विषयपरिवर्तन की आवाज भी उठाई। भीष्म पाठक और भारतेंदु हरिश्चंद्र के संबंध में इन्होंने खड़ी बोली को नए विषयों से संबद्ध करने पर जोर दिया।

खड़ी बोली के संबंध में पिकाट और ग्रियर्सन के विचार एक दूसरे के विरुद्ध थे। खड़ी बोली के नाम से किसी भी साहित्य को स्वीकार करने को ग्रियर्सन तैयार नहीं थे। खत्री जी ने 'खड़ी बोली का पद्य' जब इनके पास भेजा तब इन्होंने बड़े उदास भाव से उसे लौटा दिया। पिकाट, जहाँ तक सामाजिक विचारों का संबंध है काफी प्रगतिशील थे। ये हिंदुस्तान की पुलिस के जुल्म का भी विरोध करते हुए दिखाई पड़ते हैं।

इन्होंने यहाँ से प्रकाशित बहुत सी पुस्तकों की समीक्षाएँ 'दि इंडियन मैगजीन रेंड रिब्यू' में प्रकाशित कराईं। उनके अध्ययन से बहुत सी बातों पर नया प्रकाश पड़ सकता है।

निर्देश

संस्कृत

सारस्वती सुषमा वाराणसेय संस्कृतविश्वविद्यालय, संवत् २०१८,
अंक ३-४।

महाकवि कालिदासविषयकं किञ्चित् — श्री को० अ० सुब्रह्मण्य अय्यर।
प्राचीनार्वाचीन परमाणुविचाराणां पर्यालोचनम् — श्री केदारनाथ
त्रिपाठी।

अद्वैतवादे जीवविमर्शः — श्री रामनारायण त्रिपाठी।

सापेक्षवादः — श्री जयशंकर द्विवेदी।

मराठी

मराठी संशोधन पत्रिका, मराठी संशोधनमंडळ, बंबई, अप्रैल
१९६३, अंक ३।

रघुनाथ पंडित विरचित दमयंती स्वयंवराच्या भाषेवर राम कवीने पाडलेला
प्रकाश — श्री० अ० का० प्रियोत्कर।

हिंदी

शोधपत्रिका, साहित्यसंस्थान उदयपुर, अप्रैल १९६३, अंक २।

अलखिया संप्रदाय — श्री चंद्रदान चारण।

मेवाड़ का एक अज्ञात सूर्यमंदिर — श्री रत्नचंद्र अग्रवाल।

कतिपय ऐतिहासिक अंतर्दृष्टियाँ — श्री बिहारीलाल व्यास।

सारस्वती, इंडियन प्रेस इलाहाबाद, मई १९६३, अंक ५।

पुरातत्व उत्खनन में प्राप्त वस्तुओं का कालनिर्धारण — श्रीकृष्णदत्त वाजपेयी।

परिषद् पत्रिका, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद् पटना, अप्रैल १९६३,
अंक १।

काशी की सारस्वत साधना — डा० गोपीनाथ कविराज।

वैदिक विज्ञान और उसका स्वरूप — श्री रघुराज मिश्र।

पद्मावत की तिथि — डा० परमेश्वरीलाल गुप्त।

महाराष्ट्र, राजस्थानी शोधविभाग पिलानी, अप्रैल १९६३,
अंक १।

कविता करणीदान की दो अप्रकाशित रचनाएँ — श्री अमरचंद्र नाहटा ।

अंगरेजी

जर्नल आब् ओरिपेंटल रिसर्च मद्रास, सन् १९५६-६०, भाग २६
अंक १ ४ ।

नीतिशतक आब् आमूर वेदव्यास (आमूर वेदव्यास का नीतिशतक) —
श्रीनिवास रित्ति ।

जर्नल आब् ओरिपेंटल इन्स्टीट्यूट, बड़ौदा, खंड १२ अंक २
दिसंबर १९६२ ।

जीवनमुक्ति : ए न्यू इंटरप्रेटेशन (जीवनमुक्ति : एक नई व्याख्या) —
श्री आर० बालमुबमन्यन् ।

ए स्टडी आब् द प्रासाद — लक्ष्मणाध्याय आब् द बृहत्संहिता आब्
वराहमिहिर (वराहमिहिर प्रणीत बृहत्संहिता के अंतर्गत प्रासाद-
लक्ष्मणाध्याय का अध्ययन) — श्री अन्नयमित्र शास्त्री ।

सम लाइट आन द हिस्टारिसिटी आब् पद्मिनी आब् चित्तौर (चित्तौड़ की
पद्मिनी की ऐतिहासिकता पर कुछ प्रकाश) — श्री दशरथ शर्मा ।

स मी चा

भीहित हरिवंश गोस्वामी : संप्रदाय और साहित्य

वेशों में विष्णु - विष्णु की स्तुति, महिमागान, उनके पालक और पोषक रूप की चर्चा, 'श्रुग्वेद' काल से उपलब्ध होने लगती है —

तद्विष्णोः परमं पदं सदा पश्यन्ति सुरयः । दिवीष चक्षुराततम् ।

तद्विप्रासो विपन्यवो जागृवांसः समिन्धते । विष्णोर्यत् परमं पदम् ।

श्रु० संहिता १।२२।२०, २१ ।

इन श्रुचाओं में विष्णु के उस परम पद का संकेत है जिसको सुरिगण देखा करते हैं, जिस सर्वोच्च पद (लोक) को चैतन्य ज्ञानवान् विप्रगण प्रकाशित देखते हुए स्तुति करते हैं ।

‘उस त्रिविक्रम विष्णु का उक्त पद मधु का उत्स, आगार है (विष्णोः परमे पदे मध्व उत्सः — श्रुक् १।१५।५) । वह सबका रक्षक और सर्वत्र व्याप्त है ।’ उसके सर्वत्र के सूक्तों की संख्या यद्यपि बहुत कम है तथापि इंद्र के साथ समान रूप से आदृत उस देव की महिमा असामान्य और भक्तिभद्रा का उत्कृष्ट आश्रय माना गया है । ब्राह्मण और आरण्यक ग्रंथों में विष्णु के इस भद्रेय उपासनीय रूप की महत्ता बढ़ती गई ।

यह ठीक है कि सगुण और प्रेमलुब्ध भक्ति के परवर्ती रूप से उस संहिता-कालीन एवं उत्तरकालीन वैदिक वाङ्मय के विष्णुस्वरूप में भेद है, फिर भी अनेक पंडितों ने प्रमायों के आचार पर दिखाया है कि मधुर और उपास्य रूप की व्याख्या-परक विकासबीजों का वहाँ पूर्णतः अभाव नहीं है । भिन्न भिन्न संदर्भों और भिन्न अर्थलुब्ध होने पर भी विशेषण आदि के रूप में ‘गोपा’, ‘राज्य’ (राजा), ‘श्री’ आदि शब्द विष्णु के प्रसंग में मिलते हैं जो आगे चलकर अपने सिद्धांतानुकूल व्याख्याकारों के मतसंदर्भ में सहायता देनेवाले बने हों तो आश्चर्य नहीं । कहने का सारांश इतना ही है कदाचित् वैदिककालीन अप्रमुख जनवर्ग में मान्य और उपास्य विष्णुसंप्रदाय, वैदिक आयों के काल में भी महत्व का रहा । उपासनापद्धति की यह धारा अनेक देशी-विदेशी आर्य-आर्यतर तत्त्वों के मिश्रण से नववृत्तन स्वरूप धारण करती गई । ब्राह्मण-आरण्यक - उपनिषदों के युग तक पहुँचते पहुँचते इसका अव्यक्त आकार स्पष्ट-स्पष्टतर होने लगा । ‘पाणिनि’ से भी दो एक शती पूर्व से ‘वासुदेव’ नाम के द्वारा इस मत का जन्म, संभवतः हो चुका था और ‘विष्णु’ या उनसे संबद्ध रूप की

उपासना और भक्ति के संप्रदायों में 'वासुदेव' सर्वप्रधान उपास्यदेव के रूप में मान्य हो गए थे।

भागवत संप्रदाय—अतः इस मत का आरंभ पर्याप्त प्राचीन है। ऐसा कहा जाता है कि इसका उदय 'सात्वतों' के शासनकाल से होता है और 'गुप्तों' के समय तक इसका प्रसार होता रहा। 'कृष्ण' 'यादववंशीय' या 'सात्वतवंशीय' माने जाते हैं और उनकी 'वासुदेव' संज्ञा मिलती है। इस नाम के साथ साथ 'संकर्षण - प्रद्युम्न' तथा 'अनिरुद्ध'—इन तीनों के सहित चतुर्व्यूह भी कहा गया है। इनका मूल उद्भव-स्थान, संभवतः 'शूरसेन प्रदेश' रहा। यह प्राचीन भक्तिमत, ऐसा लगता है उत्तर भारत से चलकर दक्षिण में पहुँच गया। वहाँ इसका महत्व और प्रचार अधिक हुआ। 'शुंगवंशी' शासक वैष्णव ब्राह्मण थे। उनके समय में इस संप्रदाय का विशेष महत्व प्रतिष्ठित हुआ। एक ओर जहाँ पाणिनिअष्टाध्यायी में 'अर्जुन' के साथ 'वासुदेव' का नाम आता है वहीं 'शिवमागवत' शब्द का भी निर्देश मिलता है। 'शिवमागवत' यद्यपि शैवमत है परंतु 'भागवत' शब्द के कारण विवेक्य संप्रदाय की प्रतिष्ठा, मान्यता तथा व्यापक प्रचार का भी सूचक है।

मिलसा में 'दिलियोडोरस' द्वारा स्थापित गुरुद्वस्तंभ, चित्तौड़गढ़ के पास स्थित सोमुंडी का वैष्णव 'शिलालेख'—इसी युग अर्थात् ईसापूर्व प्रथम द्वितीय शतक की वस्तुएँ हैं। 'नानाघाट' के 'गुहालेख' में भी 'संकर्षण' तथा 'वासुदेव' के नाम आए हैं। इन सबको देखते हुए कहा जा सकता है कि 'पाणिनिकाल' से लेकर ई० शताब्दी के आरंभ तक 'वासुदेव' या 'भागवत' अथवा 'पांचरात्र सात्वत' मत के अस्तित्व की चर्चा बिलंबी हुई मिलती है और इससे भी पूर्व तैत्तिरीय आरण्यक की 'विष्णुगायत्री' में 'नारायण', 'वासुदेव' और 'विष्णु'—तीनों के नाम मिलते हैं। विस्तार में न जाकर 'ब्राह्मणआरण्यककाल' से इस मत का आरंभ माना जा सकता है।

पांचरात्र, सात्वत और वैज्ञानस—व्यवस्थित रूप से प्रचलित ये पंथ ही कदाचित् वैष्णवों के प्राचीनतम संप्रदाय हैं। 'नारद पांचरात्र' के अनुसार 'पांचरात्र' मत के मतनाप के कारण हैं वहाँ पाँच विषयों (विषय, योग, भुक्ति, मुक्ति, परमतत्त्व) का निरूपण करनेवाले तत्र; यद्यपि महाभारत, विष्णुसंहिता, ईश्वरसंहिता आदि में इस संप्रदाय के अर्थ की व्याख्याएँ मिल मिल हैं। इनके बाहुम्य और सिद्धांत की अत्रानपेक्षित चर्चा छोड़कर यहाँ इतना ही कथ्य है कि 'सात्वत' और 'पांचरात्र'—ये दोनों सर्वप्रथम वैष्णव आगम हैं। इनमें विभिन्न संबद्ध अंगों का दार्शनिक पद्धति से निरूपण विवेचन किया गया है। कदाचित् इसके अनंतर 'वैज्ञानस आगम' का आविर्भाव हुआ।

पुराणयुग—पुराण के युग में वैष्णव धर्म की महत्ता अधिक प्रतिष्ठित और बढ़ हो गई थी। मुख्य अठारह पुराणों में से लगभग आधे पुराणों का संबंध 'वैष्णव उपासना' से संबंध दिखाई देता है। 'मत्स्य, कूर्म, वाराह' तथा 'वामन'—इन चार पुराणों का नामकरण तक विष्णु के चार अवतारों को लेकर हुआ है। 'ब्रह्मवैवर्त, पद्म, विष्णु' तथा 'भ्रीमद्भागवत'—इन चार पुराणों में (और नारद में भी) तो विष्णु के आध्यात्मिक तथा दार्शनिक रूप और उनकी भक्ति तथा प्रेम का विस्तृत विवेचन है। इन सभी पुराणों का वैष्णवभक्ति के विकास में बड़ा ही महत्वपूर्ण स्थान है। परंतु 'भागवत पुराण' सर्वाधिक महत्व का है। विष्णुभक्ति का शास्त्रीय, ललित, काव्यात्मक एवं वैदुष्यपूर्ण अभिव्यञ्जन इसमें हुआ है। इसके कारण मध्यकालीन वैष्णवभावना के क्षेत्र में इसका स्थान सर्वाधिक आदरणीय है। और इसी कारण 'भागवत' को 'निगमकल्पतरु' का 'स्वयं गलित फल' और 'अमृतमय रस' का अधिष्ठान कहा गया है। अन्य पुराणों और महाभारत में भी कृष्णभक्ति का पर्याप्त वर्णन है। 'वल्लभ', 'निर्बार्क' और 'चैतन्य' संप्रदायों में भागवत को प्रस्थानत्रय के समान चतुर्थ प्रस्थान की प्रतिष्ठा दी गई है। 'रामानुज और 'माध्व' संप्रदायों में भी उसकी महिमा स्वीकृत है।

दक्षिण में वैष्णव आंदोलन—शंकराचार्य के ज्ञानमार्गी अद्वैतवाद के प्रतिक्रियास्वरूप रामानुज का विशिष्टाद्वैत संप्रदाय ऐसा प्रथम भक्तिमत है जहाँ दर्शन-शास्त्रीय युक्तियों, तर्कों और विवेचनाओं के आधार पर सगुणोपासना की प्रौढ़ तथा शास्त्रीय प्रतिष्ठा हुई। पर इस संप्रदाय के प्रवर्तन का आरम्भ वस्तुतः रामानुजाचार्य से पहले ही हो चुका था। दक्षिण के आळ्वार संतों और उनकी वाणियों में वैष्णवभक्ति की अखंडधारा बहती आ रही थी। इन भक्तों में ऊँच-नीच का भेदभाव नहीं था। ब्राह्मण - अंब्राह्मण, नर - नारी सभी भक्ति की अमृतमयी धारा में विमोह हो रहे थे। भगवान् की ललित लीलाओं का गान, अपनी अमृतमयी वाणी में इनके द्वारा हो रहा था। इन संतों के बारह आळ्वारों को विशेष गौरव, आदर और महत्व मिला। इन आळ्वार संतों के वाणीसंग्रह को 'तामिल वेद' कहा गया है और वेद के ही समान उसे पवित्र भी माना जाता है।

दशम शताब्दी में इसी प्रवाह के अंतर्गत उद्भूत भीनाथ मुनि ने जहाँ एक, और 'तामिल वेद' का पुनरुद्धार किया वहीं दूसरी ओर वैदिक सिद्धांतों के साथ तामिल वेद के सिद्धांतों का संबंध भी दिखाया। क्योंकि इनके पूर्व वैदिक मतानुयायी 'तामिल वेद' को वेदविषुद्ध और अवैदिक कहकर उसे हीन दिखाने का प्रयास किया करते थे। 'भीनाथ मुनि' और 'यामुनाचार्य' ने संस्कृतदर्शनों पर भी अनुशीलनात्मक ग्रंथ और टीकाएँ लिखकर वैष्णव मतों के लिये दार्शनिक प्रमाण की भूमिका प्रस्तुत की। रामानुजाचार्य ने शंकर वेदांत के ज्ञानमार्गी सिद्धांतों का तर्कसमर्थित प्रत्याख्यान

करते हुए अपने 'विशिष्टाद्वैत' भक्तिमार्ग का प्रतिष्ठापन किया। 'निगम' और 'आगम' के मतों का समन्वय करते हुए उन्होंने भक्तिमार्ग को परिपुष्ट किया। शास्त्रीय दर्शनविद्या की उच्च भूमि पर भक्तिमत को उन्होंने प्रतिष्ठित किया।

यद्यपि दक्षिण में दोनों प्रवाह—(१) संस्कृत के शास्त्रीय भक्तिसिद्धांत के अनुयायी 'वल्कलै' और (२) तामिल प्रवाह की शुद्ध भक्तिधारा के समर्थक 'टैङ्कलै'—चलते रहे तथापि रामानुज के बाद वेदांतदर्शन की शाखा के रूप में अनेकानेक भक्तिमार्गों का प्रवर्तन चल पड़ा। इनमें बहुधा प्रस्थानत्रयी (ब्रह्मसूत्र, गीता और उपनिषद्) को शांकर मत के समान प्रमाण माना जाता ही था—'भागवत' को भी आगे चलकर सर्वाधिक महनीय प्रस्थान की प्रतिष्ठा मिलने से प्रस्थानत्रयी की जगह प्रस्थानचतुष्टयी बन गई। दक्षिण में भक्तिधारा का प्रबल आंदोलन चला और उत्तर में भी आ पहुँचा। उसका सर्वाधिक प्रभावशाली रूप हिंदीसाहित्य के पूर्वमध्यकाल में उपासना के साथ साथ साहित्यवादी की मनोहर छवि के साथ प्रकट हुआ। पर मूलतः उसका जन्म उत्तर भारत में ही हुआ था—इसमें संदेह नहीं।

ऊपर की पंक्तियों में 'वैष्णव' या 'भागवत धर्म' और भक्ति के आरंभिक बीजों का संकेत दिया गया है। गुप्तकाल से ऐसे प्रमाण मिलने लगते हैं जिनके आधार पर वैष्णवदेवालयों में विष्णु के विभिन्न रूपों की पूजा और उपासना के प्रचलन में संदेह नहीं रह जाता। इस युग के निर्मित पुराणों में भी विष्णुभावना के रूपविशेष में कृष्णभक्ति का विकास हो चुका था। इन वैष्णव पुराणों के बहुत से अंशों के विषय में शोधदृष्टिवाले पंडित प्राचीनता के विषय में सदिग्ध हैं और यह मानते हैं कि बहुत सा अंश, समभवतः परवर्ती युग की रचना है। पर उन अंशों के मूल भी इन पुराणों में गुप्तयुग तक अंतर्भूत हो गए रहे हों तो आश्चर्य नहीं।

इस प्रकार महाभारत और गीता के काल से लेकर हर्ष और बाणभट्ट के समय तक विष्णु के वाराह आदि अवतारों और मधुररूपधारी कृष्ण की भक्ति-उपासना पुराणों में प्रचलित हो गई थी—इसे मानने में संदेह की गुंजायश नहीं रह जाती। मेघदूत में जिस गोपवेशधारी कृष्ण की चर्चा मिलती है तथा गाथासप्तशती आदि में राधा और कृष्ण की मनमोहक लीलाओं की जो झलक दिखाई पड़ जाती है वह निश्चय ही उपर्युक्त तथ्य का पोषक है। इस आगमिकनैगमिक दृष्टिभिन्न उपासनापद्धति में आर्येतर आमीरादि जातियों का योग उस समय तक निश्चय ही प्रबल शक्ति के साथ प्रविष्ट हो चुका था। ऐतिहासिक प्रमाणों के आधार पर अनेक पंडित शोधक आमीरों के देवता 'कृष्ण' की लोकभावाभित प्रेमोपासना का पूर्व-गुप्तयुगीन भारत में अस्तित्व सिद्ध कर चुके हैं। अतः इन सब इतर तत्वों का भी समावेश इस पद्धति में अवश्य ही हुआ है। इन सबके कारण कृष्ण की प्रेममय रूपप्रतिमा घटित हुई।

आगे चलकर उन तांत्रिकों, शाक्तों की गुह्य साधनाएँ और उनमें नारी के महत्व का प्रभाव भी पड़ा जिनमें नारीसंगम का—भौतिक और आध्यात्मिक उभयविध संयोग का—महत्व, विभिन्न संदर्भों में वर्णित मिलता है। बौद्ध, शाक्त, शैव तथा अन्य तांत्रिक उपासनाओं में भी पंचमकार आदि के अंतर्गत नरनारी के संयोगप्रसंग की महत्ता निश्चय ही बढ़ जमा चुकी थी। इन सबका भी प्रभाव परवर्ती कृष्णभक्ति की मधुरभावोपासना के विकास में योगदायक रहा।

मधुरभक्ति में दक्षिण का योगदान—उत्तर भारत की पौराणिक भक्ति-धारा में और देवमंदिरों की कृष्णोपासना में जो भक्तिपरक स्मार्त्तपद्धति चल पड़ी थी—उसमें दक्षिण के भक्तों और सगुण भक्ति के उपासक महान् आचार्यों का योग बड़ा विशिष्ट स्थान रखता है। मर्यादावादी स्मार्त्त वैधी पद्धति को वर्णाश्रम की भूलाला से मुक्त करने के साथ साथ दक्षिण के आरंभिक भक्त गायकों ने उसमें जातिपाँति के बंधन को हटाकर मानवमात्र के लिये भक्तिमंदिर का द्वार उन्मुक्त कर दिया। यद्यपि रामानुज की भक्ति, मर्यादा की सीमा को लेकर ही चलने का प्रयास करती रही और निगमपरंपरा से उसे बाँधने का भी प्रयत्न हुआ पर वह चेष्टा अल्पकाल तक ही अपना व्यापक प्रभाव रख पाई। दक्षिण के भक्तों ने और आचार्यों ने भी बहुत पहले से ही उत्तर में चलती हुई भक्तिपरंपरा को प्रबल जनव्यापी आंदोलन का रूप तो दिया ही साथ ही उसे रागतत्त्व के प्रचुर वैभव से भीतर बाहर भर दिया।

वहाँ भक्ति में, पद्धति और विधि की महत्ता के स्थान पर प्रेमभाव की अनन्यता और गहराई ने प्रतिष्ठा पाई। प्रेमाभिता भक्ता और भक्ति की अविचल निष्ठा ने सर्वोपरि स्थान प्राप्त किया। उस भक्ति की व्यापक लहर गुजरात, महाराष्ट्र, राजस्थान और ब्रजमंडल तक ही नहीं पहुँची बरन् समस्त उत्तर भारत—बंग, उत्कल, कलिंग तक को भी अपने आभोग में निविष्ट कर लिया, और धीरे धीरे हिंदी के मध्ययुग तक पहुँचते पहुँचते मथुरा, वृंदावन या ब्रजमंडल उसका मुख्य केंद्र हो गया।

मिथिला और बंगाल में भी तांत्रिक प्रभाव से अत्यंत परिचित सहजिया वैष्णवधारा और बाउलों के संप्रदाय १५वीं-१६वीं शताब्दी के बहुत पहले से ही अपना प्रभाव डालने लगे थे। वहाँ पर भी भक्ति का प्रभाव प्रबल हुआ और जयदेव के गीतगोविंद, चंडोदास और विद्यापति के पदों में उक्त भावना का बेगमय उल्लास अपने मधुर उद्बेलन के साथ साथ प्रकट हो गया था। इसी प्रकार निवाक और माधव संप्रदाय के आचार्यों की भक्तिभावना भी फैलती और अपना प्रभाव डालती रही।

हिंदी का मध्ययुग—हिंदी के मध्ययुग का आरंभ होते होते एक ओर बंगाल का सर्वाधिक शक्तिशाली 'माध्वगौड़ीयसंप्रदाय' या 'चैतन्यभक्ति' का स्वरूप प्रकट हुआ और दूसरी ओर लगभग इसी के आसपास, वल्लभाचार्य का 'शुद्धाद्वैत' भी अष्टछापकवियों के माध्यम से हिंदी-काव्य-जगत् में अपनी मधुर रागिनी अलापने लगा। 'राधावल्लभ' तथा 'हरिदासी' आदि संप्रदाय भी इसी समय के आसपास मथुरा वृंदावन में प्रकट हो गए। बंगाल का 'चैतन्यमत' भी सनातन गोस्वामी, रूप गोस्वामी आदि का आश्रय लेकर प्रामाणिक मान्यता के रूप में वृंदावन को ही अपना केंद्र मानने लगा। 'चैतन्यमत' के सिद्धांत षड्गोस्वामियों के संरक्षण में वृंदावन की भूमि में केंद्रित हो गए।

राधावल्लभसंप्रदाय—'भीहितप्रभु' का 'राधावल्लभसंप्रदाय' कृष्णभक्ति के मधुर प्रेमोपासक रसिक संप्रदायों में सर्वाधिक वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान (हिंदी भक्ति-साहित्य की दृष्टि से) रखता है। इसका कारण यह है कि आरंभ से ही इसका केंद्र वृंदावन रहा और आरंभ में इसके अनुगामी प्रेमसाधक मुख्यतः हिंदी का आधार लेकर ही काव्यनिर्माण अथवा अपनी भक्तिभावना की अभिव्यक्ति करते रहे। (यद्यपि भीहितप्रभु की 'राधामुचानिधि' संस्कृत में है।) निकुंजरस और मदनमोहन कृष्ण की मधुर लीलाओं के गान के साथ विशेष रूप से रासलीला, पर्वोत्सव की आनंदलीलाओं का गान करने में वे आत्मविभोर बन गए। महाप्रभु 'भीहितहरिवंश' का स्वयं कोई शास्त्रीय ग्रंथ नहीं है। 'राधामुचानिधि' उनकी छोटी सी संस्कृत रचना है और 'हिनचौगरी' उनका मुख्य वाणीग्रंथ है। स्वयं 'भीहितप्रभु' उसी प्रकार अपने मत के 'शास्त्रकाठिन्य' से शुष्क ग्रंथनिर्माण के चक्कर में नहीं पड़े जैसे महाप्रभु चैतन्य। इस संप्रदाय में दूसरी महत्व की बात यह भी है—भीहितप्रभु और हिततत्व का महत्व उसी प्रकार सर्वोपरि है जिस प्रकार 'चैतन्य' संप्रदाय में महाप्रभु चैतन्य का। स्वयं ये दोनों आचार्य कृष्णस्वरूप माने जाते हैं। पर चैतन्यमत में जहाँ आरंभिक युग के चरखों में सस्कृत के शास्त्रीय पक्ष का निरूपण बड़े विवेचित ढंग से हुआ वहाँ हितसंप्रदाय में कुछ दिनों तक शास्त्रीय पक्ष का प्राचल्य नहीं हुआ। यद्यपि भीहित हरिवंश महाप्रभु भगवान् के रूप में अपने संप्रदाय में भी आदृत और पूजित हुए।

विवेच्य ग्रंथ—गोस्वामी ललिताचरण जी का यह आलोच्य ग्रंथ (भीहित हरिवंश गोस्वामी : संप्रदाय और साहित्य) करीब करीब उसी समय प्रकाशित हुआ जब भी विजयेंद्र स्नातक का 'राधावल्लभ संप्रदाय : सिद्धांत और साहित्य' प्रकाश में आया। शोध की दृष्टि से स्नातक जी के ग्रंथ का महत्व और उसकी विषययोजना भले ही शास्त्रीय हो परंतु ललिताचरण जी की प्रस्तुत कृति विशेष महत्वपूर्ण है। आस्थाभाव और निष्ठा के साथ ललिताचरण जी ने उस संप्रदाय के सुगूढ़ तत्वों

का निरूपण किया है, वह अपने आप में विशेष महत्वपूर्ण है। आदरास्पद लेखक 'श्रीहितसंप्रदाय' के मर्मज्ञ होने के साथ साथ संप्रदाय के भक्तों और गायकों की वाणियों का गहराई के साथ पूर्ण अध्ययन, मनन और परिशीलन करनेवाले विचक्षण हैं। वे मत के संप्रदाय और शास्त्रीय पक्ष का गूढ़तत्त्व समझने समझाने की क्षमता से संपन्न मनीषी हैं। इसके साथ ही साथ उक्त संप्रदाय के वे भक्त भी हैं।

इन कारणों से उन्होंने अपने प्रस्तुत प्रबंध में जो साधकगम्य, उपासक-बोध्य और भक्तिप्रवण हृदय से अनुभवनीय आनंदतत्त्व का चित्र उपस्थित किया है वह सद्गुरूप और निरूपण्ययथार्थता—दोनों ही दृष्टियों से अत्यंत रोचक ही नहीं प्रामाणिक भी है।

प्रमाण, प्रमेय और हिततत्त्व—आरंभ के दो अध्यायों में उन्होंने विवेच्य संप्रदाय के संस्थापक 'श्रीहित हरिवंश प्रभु' के जीवन-संबंधी उपादानों का पर्याप्त पुष्ट रूप सामने रखा है। तदनंतर सिद्धांत का परिचय और निरूपणात्मक प्रतिपादन करनेवाले 'प्रमाणवाङ्मय' का समीक्षणात्मक परिचय उन्होंने दिया है। पर इसका सर्वाधिक महत्वपूर्ण अंश आगे के दो प्रकरण हैं जिनमें 'प्रमेय' और 'उपासनामार्ग' शीर्षकों के अंतर्गत उन्होंने विवेच्य मतवाद के विचार, संवेदन, अनुभूति, आचार, और विधिविधानों का बड़ा ही सुंदर चित्र उपस्थित किया है।

प्रमेयाशनिरूपणप्रसंग में उन्होंने हिततत्त्वों का रूप समझाते हुए भोक्ता, भोग्य और प्रेरकप्रेम—इन तीनों का गूढ़ रहस्य बड़े ही सरल और सुबोध ढंग से समझाया है। 'हित' या प्रेम और उसका सबधरूपत्व किस प्रकार इस मत में मान्य है—इसका अच्छा परिचय मिल जाता है। इसी के साथ साथ प्रेम, और प्रेमी, हिततत्त्व की नित्यनूतनता और राधावल्लभीय दृष्टि से राधाकृष्ण के स्वरूपवैभव की ललितमूर्ति भी उन्होंने सामने खड़ी कर दी है। 'हितसंप्रदाय' में हितरस का क्या भेदक गुणधर्म है और निरूपणीय भक्तिसंदर्भ में उसका रूपदर्शन कैसा है—इसका भी ज्ञान मिल जाता है। इस प्रसंग में ललिताचरण जी ने 'हितरस' या राधावल्लभीय मत में 'हृदावन' नाम से परिचित भक्ति-रस की संवेदनदृष्टि और बोधप्रक्रिया का वैशिष्ट्य क्या है इसका बड़ा ही मार्मिक उद्घाटन किया है। उज्ज्वल मृंगार के संदर्भ में 'द्विदल' सिद्धांत और हृदावनरस में संभोगवियोग के सहकालीन भोग का प्रतिपादन भी किया है। इसी प्रसंग में आगे चलकर प्रेम के आभोग का आयाम, उसके उपकरण उपादान और भोगोपकरणभूत सामग्री के विषय में सांप्रदायिक चिंतनपद्धति और संवेदनसरणि का परिचय देकर उन्होंने इस सिद्धांत के सर्वाधिक प्रमुख 'हृदावन' तत्व का—जिसे 'हितहृदावन' भी कहते हैं और जो मुख्य रूप से प्रकट हृदावन के रूप में नित्य हृदावन बना रहता है उसका—भी सांगोपांग विवरण प्रस्तुत किया है। हृदावन के तीन रूपों

में गोष्ठ बृंदावन, गोपियों का क्रीडास्थल बृंदावन, और श्रीराधा के निकुंजभवनरूप बृंदावन की सांप्रदायिक मान्यता का स्वरूप सामने रखकर भी ललिताचरण जी ने भीहितप्रभु के भक्तितत्त्व को स्पष्ट करने का सफल प्रयास किया है।

राधाकृष्ण : युगलतत्त्व—आगे चलकर युगलतत्त्व, हितयुगल, युगलमूर्ति के प्रेमपूर्ण केलिविहार और निकुंजरस की विविध प्रतिकृतियों का परिचय दिया है। इस युगलविहार में श्यामसुंदर भीकृष्ण और आनंदमयी श्रीराधा के स्वरूप, परस्पर संबंध और दोनों की अनन्यता का सिद्धांततत्त्व सामने रखा है। इस संप्रदाय में राधा का महत्व कैसे सर्वाधिक रूप में मान्य है और साथ ही कैसे शक्तिरूप में भी उन्हें संप्रदाय के कुछ आचार्यों ने ग्रहीत किया है, कैसे युगलमूर्ति महत्व की दृष्टि से एक दूसरे के संदर्भ में अपरिहार्य और रसानुभूति के लिये अनिवार्य हैं—इन सबकी चर्चा पर्याप्त हुई है। सहचरियों और सहायक सखियों का राधाकृष्ण के मिलनसुख, केलिमोग और सयोगसपादन में किस प्रकार तत्सुखी भाव है और किस प्रकार भक्त का सहचरीरूप या युगलतत्त्व के मिलनसहायक सखीरूप में 'हितमंडल' के अंतर्गत प्रवेशत्व है—यह भी इस ग्रंथ में देखने को मिलता है।

उपासना : सेवा—उपासना और सेवा के विधिविधानों की दृष्टि से परिचर्या (पकट सेवाभावना, नित्यविहार, नामत्रय) के अंतर्गत सांप्रदायिक आचारविधि का जो परिचय दिया गया है वह अत्यंत प्रामाणिक समझा जा सकता है। इसी प्रसंग में 'रामलीला' और 'नित्यविहार', 'पर्वों के उत्सव-आयोजन' आदि का भी पूर्ण परिचय प्राप्त हो जाता है और सर्वत्र अतः हितसंप्रदाय में वाणी का महत्व, उसका प्रतिपाद्य, उसके विभिन्न रूप का परिचय देने के बाद प्रेमभजन में वाणी, उसकी प्राप्ति, उसके भजनकीर्तन की महिमा का रूप सामने रखते हुए नाम और वाणी के युग्मसंपर्क का भी महत्व बताया गया है।

षष्ठ प्रकरण में लेखक ने संप्रदाय के साहित्य और उसके प्रमुख आचार्यों के विषय में ऐतिहासिक एवं आलोचनात्मक परिचय सोदाहरण दिया है।

उपर्युक्त कथन का सारांश यह है कि श्री ललिताचरण जी का यह ग्रंथ समानरूप से भक्तों और संप्रदाय के यथार्थ स्वरूप के जिज्ञासुओं की दृष्टि से अत्यंत उपयोगी है। हिंदीसाहित्य के प्रेमी और विशेष रूप से कृष्णभक्तिशाखा के आध्येता, इस ग्रंथ के मनन से 'प्रभु भीहित हरिवंश' की सांप्रदायिक आस्था, विश्वास, मान्यता और विशेष रूप से हिततत्त्व का अच्छा परिचय प्राप्त कर सकते हैं। इस संप्रदाय में 'हित' शब्द और उसकी अर्थसीमा का आग्राम कितने व्यापक पक्षों को अपने आमोग के अंतर्गत समेटता है—यह स्पष्ट हो जाता है। 'हित' शब्द के अर्थबोध की सर्वप्रसारिणी प्रकाशव्याप्ति किस प्रकार प्रायः संप्रदाय के सभी अंगों में अंतर्प्रोत है—इसे जाने बिना 'भीहित हरिवंश संप्रदाय'

का रहस्य समझा नहीं जा सकता। लेखक की यह कृति इस अभाव की पूर्ति में व्यापक रूप से सहायक है—इसी कारण यह पठनीय और मननीय भी है।

आशा है इस दिशा के प्रेमियों को प्रस्तुत ग्रंथ से पर्याप्त सहायता मिलेगी।

—कदगुपति त्रिपाठी

धर्म और दर्शन

भारतीय संस्कृति की कदाचित् सबसे बड़ी विशेषता यही रही है कि वैदिक काल से, विशेषतः ब्राह्मण-आरण्यकों और उपनिषदों के युग से ही इस पावन भूमि के मनीषियों ने धर्म का आधार, तत्त्वचिंतनपरक दार्शनिक दृष्टि से, प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया है। पैगंबरी मजहबों के समान भारतीय दृष्टि से धर्म के स्वरूप की अभिव्यंजना नहीं हुई है वरन् चिंतन और मनन ने धर्म को अपने फल से साकार बनाया। इसी कारण कदाचित् यहाँ धर्म को सनातन कहा गया, उसकी व्याख्या युगचिंतन के साथ साथ नूतनरूपों में होती गई और धर्म का स्वरूप मूलस्थ केंद्र-धारा के प्रवाह को लेकर चलता हुआ भी देशकाल के अनुरूप नए नए अवतार लेता रहा। इन कारण पैगंबरी धर्म की वचनशृंखला के कठोर बंधन से भारत का हिंदूधर्म मुक्त रहा। जब जब इसका रूप, रूढ़िग्रस्त होकर बाष्पाडंबर की ओर नीचे जाने लगा तब तब प्रतिक्रियास्वरूप नव व्याख्याओं ने उदार बनकर जीवन के साथ उसका सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास किया। पर जब सामाजिक चेतना उदार न बन सकी और रूढ़ि से ग्रस्त होकर धर्म की मूलात्मा से उद्भासित अभिप्राय को भूलकर बाह्य रूढ़ाडंबरों में फँसी, तब तब धार्मिक संस्कृति का रूप सजुचित और कभी कभी विकृत भी हो गया। ऐसी अवस्था उस समय दिखाई देती है जब भारत की सांस्कृतिक और सामाजिक चेतना, ह्रासोन्मुखी रही है। अन्यथा उसके उदार चिंतन का प्रवाह आज तक बहता चला आ रहा है। यहाँ इसी कारण धर्म को दर्शन से सर्वथा विच्छिन्न रूप में देखा नहीं जा सकता।

प्रस्तुत ग्रंथ के लेखक—पंडितश्री बलदेव उपाध्याय का प्रस्तुत लघुकाय ग्रंथ इसी दिशा में अत्यंत सहायक संदर्भ उपस्थित करता है। वैसे तो स्वयं उन्होंने इसे अपनी महत्वपूर्ण रचना 'भारतीय दर्शन' का पूरक बताया है फिर भी अपने आप में इसका उपयोग कम नहीं है। उपाध्याय जी बहुभुत और संस्कृतवाङ्मय की अनेकानेक शाखाओं के विशिष्ट पंडित हैं। बहुभुत व्यक्ति ही ऐसे ग्रंथों का

सफल प्रणयन कर सकता है जिसका अध्ययनक्षेत्र अत्यंत विशाल और जिसकी शास्त्रदृष्टि व्यापक हो। इसके साथ ही साथ भारतीय संस्कृति, धर्म और दर्शन के प्रति उसका आस्थावान् होना भी परमावश्यक है। पर भारतीय संस्कृति, दर्शन और धर्म का अभ्येता होकर भी यदि लेखक का बहुभुतत्व पल्लवमाही हुआ, समुद्र के समान विशाल शास्त्रप्रदेश में उसका चंचुप्रवेशमात्र रहा तो उसका विषयनिरूपण बहुधा भ्रामक हो जाता है। पर प्रस्तुत ग्रंथकार का बहुभुतत्व ऐसा नहीं है। विभिन्न संबद्ध विषयों के अध्यापन, शोधप्रदर्शन तथा व्यक्तिगत गंभीर अनुशीलन और व्यापक अध्ययन के साथ मनन-चिंतन में रत रहनेवाले पंडित जी अपने विवेच्य विषय की गरिमा और महिमा का गहराई के साथ आलोचन कर चुके हैं और आज भी उसी में उनका जीवन निमग्न है। इस कारण प्रस्तुत ग्रंथ, जितना कुछ है उतना, सर्वथा प्रामाणिक और यथार्थ निष्कर्षों से संपृक्त है।

विवेच्य ग्रंथ—इस ग्रंथ को लेखक ने तीन खंडों में विभाजित किया है—धर्म, दर्शन तथा समन्वय। धर्मखंड में वैदिक वाङ्मय के देवतात्व का, रुद्र के वैदिक, गणपति के भारत और भारतेतर देशों में प्राप्त स्वरूप का और अथर्ववेदीय अभिचार आदि प्रक्रियाओं का परिचय देने के अनंतर उन्होंने इसमें शैववैष्णव मतों का संक्षिप्त, पर विशिष्ट, परिचय दिया है। यद्यपि यह परिचय व्यापक और सर्वांगीण नहीं है तथापि दृष्टि का स्पष्ट आभास देने में पर्याप्त सहायक है। इसके अतिरिक्त प्रायः उपेक्षित आजीवक धर्म (जो ई० पू० ७-८ शताब्दियों से भी अधिक पूर्व पाणिनीय युग से प्रचलित रहा है), और जैन धर्म की अभिज्ञानात्मक संक्षिप्त विवेचना करने के अनंतर बौद्ध धर्म का कुछ विशिष्ट पक्ष बड़े ही मार्मिक ढंग से लेखक ने उपस्थित किया है। सतमत, महाराष्ट्रों के संतसंप्रदाय और साथ साथ चीनी धर्म का भी संक्षेप से रूपरेखात्मक उल्लेख इस कृति में कर दिया गया है। इस खंड के अंत में हिंदू धर्म और उसके शरीर तथा आत्मा का चित्र भी सामने रखा गया है।

इस खंड का अधिकांश विवेच्यसंदर्भ, धर्मों के ऐतिहासिक उदयपक्ष को अधिक स्पष्टता के साथ सामने प्रस्तुत करता है। द्वितीय (दर्शन) खंड में योगशास्त्र की ऐतिहासिक विवृति करने के साथ साथ वैदिक युग से लेकर उत्तर वैदिक काल तक प्राणतत्त्व और योगचर्चा की चर्चा करते हुए उसके प्राचीन व्यापक स्वरूप का परिज्ञान कराया गया है। योग के अंगों का विविध स्तरो में उल्लेख करते हुए उसकी सार्वभौमिकता के अंतर्गत सामान्यतः अल्पज्ञात विषयों की चर्चा भी सामने उपस्थित की गई है। इसके अनंतर अद्वैतवेदात के प्रसंग में शंकराचार्य का संक्षिप्त जीवन-परिचय देते हुए उनके आध्यात्मिक ज्ञान का वैभव और प्रौढ़त्व तथा व्यावहारिकपक्ष-संपृक्त उनके बुद्धिवैभव का परिज्ञान कराया गया है। द्वैतवेदात के अंतर्गत 'माध्व' मत का संक्षिप्त पर पूर्ण परिचय और 'शुद्धाद्वैत' मत के अंतर्गत 'पुष्टिमार्ग' का वैश

ही विवरण इसमें उपस्थित हुआ है। 'शैवतंत्र' शीर्षक के अंतर्गत रुद्रदेव की वैदिक पृष्ठभूमि के साथ साथ शैवों के कुछ प्रमुख विभिन्न संप्रदाय, मत का इतिहास और उनके वाङ्मय एवं सिद्धांत का परिचर्यात्मक उल्लेख करने के पश्चात् उक्त मत की विशिष्टता पर प्रकाश डाला गया है। 'समन्वय खंड' में धर्म और दर्शन के समन्वय-सूत्रों का आकलन करते हुए आरंभवाद, परिणामवाद आदि की चर्चा की गई है और धर्म का लक्षण बताकर अंत में धर्म और दर्शन के समन्वय का विवरण देकर ग्रंथ का उपसंहार किया गया है।

ग्रंथ की रूपरेखा अपने आप में स्वतः पूर्ण नहीं लगती। विवेक्य विषय से संबद्ध प्रसंगविशेष का ग्रहण और प्रसंगविशेष के संबंध में मौनावलंबन ग्रंथ को कुछ अपूर्ण सा व्यक्त करता है। पर संभवतः इसका कारण यह है, जैसा ऊपर बताया गया है कि यह रचना वस्तुतः 'भारतीय दर्शन' का पूरक ग्रंथ है। फिर भी जितना कुछ इस ग्रंथ के द्वारा सामने आया है वह प्रामाणिक और विशेष रूप से छात्रों के लिये अतीव उपयोगी है। इसके अतिरिक्त भारतीय दर्शन और धर्म के संबंध एवं समन्वय के जिज्ञासुओं तथा अभ्येताओं के लिये भी कुछ स्वयं चिंतन के रूप में आगे बढ़ने का मार्ग यहाँ प्रशस्त किया गया है। 'आजीवक धर्म' संबंधी सामग्री से बहुधा सामान्य पाठक अपरिचित ही रहते हैं। उसका भी ज्ञान इस ग्रंथ से होता है। हम जैसे अल्पज्ञों के लिये तो यह रचना अत्यंत लाभप्रद है। यदि इसी शृंखला के ऐसे ही कुछ और ग्रंथ आदरणीय पंडित जी की लेखनी से उद्भूत हों तो आज धर्म और दर्शन के संबंध की बहुत सी धूमिल दृष्टियाँ स्पष्ट हो जायें। आशा है पाठक इसका लाभ उठावेंगे^२।

—कल्याणपति त्रिपाठी

रससिद्धांत : स्वरूपविश्लेषण

प्रस्तुत ग्रंथ डा० आनंदप्रकाश दीक्षित के उपाध्यर्थ समर्पित शोधसमीक्षापरक प्रबंध का एक अंश है जिसमें लेखक के प्राकृतनानुसार प्राचीन भारतीय काव्य - समीक्षासिद्धांत की पुनःपरीक्षा करते हुए नवीन रूप में उसका आकलन करने का प्रयास हुआ है। इस लक्ष्य की सिद्धि के उद्देश्य से संस्कृत के रससिद्धांत का निरूपण विश्लेषण करनेवाले विशाल ग्रंथसमूह में उपलब्ध मतमतांतरों के आकलन - मूल्यांकन के साथ साथ आधुनिक भाषाओं में लिखित रस - संबंधी ग्रंथों और विशिष्ट निबंधों का

२. धर्म और दर्शन, लेखक—बलदेव उपाध्याय, (परिवृद्धित नवीन संस्करण)

प्रकाशक—शारदा मंदिर, काशी; पृ० २ + ६ + ३१०; मू० ४.००।

उपयोग भी किया गया है। इनके अतिरिक्त अंगरेजी में रसालोचन-संबंधी वाङ्मय के विश्लेषण और समीक्षा की दृष्टि को भी विनियोजित किया गया है। लेखक ने स्वयं बताया है कि प्रस्तुत कृति में मुख्यतः तीन दृष्टियों का संयोजन है—(१) रससिद्धांत के दृश्यभ्रम — उभयविध काव्यों से संबद्ध विवेचन के आलोक में रससिद्धांत का ऐतिहासिक स्वरूप उपस्थित करना (२) उस स्वरूप को विश्लेषित करते हुए उक्त संदर्भ में उठनेवाले प्रश्नों और समस्याओं का भारतीय आचार्यों के अनुरूप समाधान प्रस्तुत करना तथा (३) प्राचीन एवं नवीन काव्यसमीक्षा के सिद्धांतों की विवेचना और परीक्षा करते हुए रससिद्धांत की व्याप्ति का मूल्यांकन करना।

इन्हीं प्रेरणाओं को लेकर लेखक ने अपने ग्रंथ में विवेच्य विषय का शोधपरक समीक्षात्मक तथा विश्लेषणात्मक मूल्यांकन किया है। इस संघर्ष में जहाँ तक विषयों के संकलन - आकलन का प्रश्न है — कार्य अत्यंत कठिन है। स्वयं संस्कृत में रसविषयक विवेचन, विभिन्न साहित्यिक एवं दार्शनिक दृष्टि से बोधप्रक्रिया का निरूपण, रसनिष्पत्ति और रसास्वादन की प्रक्रियाप्रणाली — इनने विभिन्न रूपों में और नाना दार्शनिक तत्त्वचिंतन की चिंतनदृष्टि से विवेचित हुई है कि स्वयं उनका आकलन और संकलन बड़ा यत्नसाध्य कार्य है। इसके साथ ही साथ यदि समस्त विवेचन प्रस्तुत किया जाय तो उसका आकार भी बहुत बड़ा हो जायगा। अतः ऐसे प्रसंग में लेखक का कार्य बहुत कठिन हो जाता है।

पर प्रस्तुत प्रबंध के लेखक ने विभिन्न दृष्टियों—सामान्यतः प्रमुख आचार्यों और विशिष्ट कृतियों—के संबद्ध अंश का सारसंचय करते हुए अपने विवेच्य विषय का सुंदर ढंग से प्रतिपादन किया है। इससे अधिक एक ग्रंथ में समर्थन करना कदाचित् संभव भी नहीं हो सकता। कारण यह कि नाना संदर्भों, ग्रंथों और प्रसंगों में रससंबंधी चर्चा इतनी अधिक बिलरी पड़ी है कि उन सबका संकलन करना बड़ा भ्रमसाध्य है। उदाहरण के लिये हम कह सकते हैं कि अभिनव भारती के रसाध्याय में श्रीशंकुक आदि आचार्यत्रय के रससूत्रव्याख्याओं के अतिरिक्त भी कुछ अन्य—संभवतः तद्विवेचक आचार्यों की—व्याख्यादृष्टि का भी उल्लेख मिलता है। पर हम उनकी ओर ध्यान नहीं देते। इसी प्रकार अन्यत्र भी अद्यावधि रससंबंधी मत पड़े हुए हैं। इनके अतिरिक्त, नदिया के नव्यनैयायिकों की विश्लेषणविशिष्ट पदावली का टीका-ग्रंथों में प्रवेश यद्यपि अपेक्षाकृत अत्यंत अर्वाचीन है तथापि उनके सूक्ष्म विवेचन की भी अपनी महत्ता है। उनकी ओर ध्यान देने का प्रायः हम साहस भी नहीं कर पाते। उनके शब्दजाल के आवरण का भेदन करके अर्थमंडल में प्रवेश करना बड़ा दुर्गम है। इस कारण रसनिरूपण की समस्त विवेचनाओं का आकलन किसी के भी सामान्य यत्न द्वारा साध्य नहीं है। फिर भी प्रस्तुत प्रसंग में लेखक ने बड़े प्रयत्न और

तदर्थ शोभाग्रह के साथ सामान्यतः बहुविवेचित मतपद्धतियों के अतिरिक्त रससिद्धांत और रसप्रक्रिया के कुछ संस्कृतशास्त्रीय विचारों का उपस्थापन ही नहीं अपितु मनोयोग के साथ विश्लेषण भी किया है।

इसके साथ साथ ग्रंथ को आधुनिकतम बनाने के प्रयास में नवीन रसचिंतकों की दृष्टि का समीक्षण और परीक्षण करते हुए लेखक ने स्वनिष्कर्षों को भी सामने रखा है। आधुनिक मनोवैज्ञानिक और साहित्यिक दर्शन की दृष्टि से प्राचीन और नवीनतम मतों तक का तर्कपुष्ट खडनमंडन भी इस प्रबंध में हुआ है। मराठी आदि के विद्वान् केलकर, आगरकर, वेडेकर एवं रसमीमांसा के ख्यातिप्राप्त लेखक डा० वाटवे के रसनिरूपक मतसार का स्वस्थ दृष्टि से विश्लेषण और विवेचन हुआ है। इसी प्रसंग में डा० रवींद्र और भगवानदास आदि के विचारों की कुछ चर्चा भी सामने आई है। पर इन सबसे बढ़कर लेखक का स्तुत्य प्रयास है पश्चात्य विद्वानों (जेटो, अरस्तू, मिल्टन, लेसिंग, ग्राउडन, श्लेगेल, टिनोक्लीस, रूसो, शोपनहावर, फांटने, शूम, हीगेल, नीत्शे, रिचर्ड, न्यूकाल और ल्यूकस आदि) के काव्यसमीक्षा, सिद्धांत के प्रकाश में रसदृष्टि के स्थाननिर्धारण या उसके मूलतत्त्व की उपलब्धि का मेल बैठाने की कोशिश। इसी प्रकार आचार्य रामचंद्र शुक्ल के रसमीमांसा-संबंधी सिद्धांतों, मान्यताओं, और विवेचनदृष्टि का स्थान स्थान पर विस्तृत परिचय और परीक्षण भी किया गया है। इस संदर्भ में लेखक की आस्था शुक्ल जी के रसादर्श की ओर अधिक झुकी दिखाई पड़ती है।

प्रबंध की विवेक्य सामग्री—ग्रंथ का प्रथम अध्याय विषयप्रवेशात्मक है जिसमें 'रस' शब्द के साहित्येतर अर्थों की ऐतिहासिक और शास्त्रीय व्याख्या बताने के अनंतर लेखक ने संस्कृत के शास्त्रीय और आधुनिकतम — प्रायः सभी प्रमुख विचारकों के चिंतन का उपयोग किया है। 'रससामग्री' शीर्षक द्वितीय अध्याय में दृश्य - अव्य काव्यों के संदर्भ में रस का स्थान और महत्व विवेचित करने के पश्चात् ग्रंथ में रस-सिद्धांत की उपकरणसामग्री का अर्थात् आलंबन, उद्दीपन, विभाव, आभय, अनुभाव, सात्विक भाव संचारी या व्यभिचारी भाव और स्थायी भाव आदि से संबद्ध संस्कृत, मध्यकालीन हिंदीसाहित्य और आधुनिक हिंदी के कुछ प्रमुख लेखकों के विचारों का— विश्लेषणात्मक परीक्षण हुआ है और स्थान स्थान पर अपनी मान्यता अथवा समन्वय-संबंधी अपना मत प्रस्तुत किया गया है; यथा अनुभाव, हाव, उद्दीपन विभाव और सात्विक भाव के संबंध में। इसी प्रसंग में हाव और ललित चेष्टाओं आदि का भी विभिन्न दृष्टियों और मतों से विचार हुआ है। रसनिष्पत्ति-संबंधी तृतीय अध्याय के विवेचन में भरतसूत्र और उनके प्रमुख व्याख्याताओं की चर्चा विस्तार के साथ मिलती है और परीक्षण-पद्धति-दृष्टि से खडनमंडनपूर्वक उनकी विवेचना भी। इसमें रससूत्र के चतुर्व्याख्याकारों के अतिरिक्त भट्टतोट, महिम भट्ट आदि की चर्चा भी दिखाई पड़ती

है। भट्टनायक, अभिनवगुप्त और पंडितराज जगन्नाथ के सिद्धांतों का विवेचन करने के साथ साथ अन्य दृष्टियों से भी रससूत्र की व्याख्या और उसके अभिप्रेत अर्थ तक पहुँचने की चेष्टा की गई है। रसचवर्णा और उसकी विलक्षणता आदि का परिचय देने में लेखक ने विशेष प्रयास किया है। रससूत्र की व्याख्या की प्रेरक, विभिन्न दार्शनिक दृष्टियों की भी प्रसंगापेक्षित पर्याप्त चर्चा की गई है।

चौथा अध्याय साधारणीकरण की विवेचना से संबद्ध है। इसमें भट्टनायक, अभिनवगुप्त, मम्मट, विश्वनाथ, पंडितराज जगन्नाथ के साथ साथ आचार्य रामचंद्र शुक्ल के रसमीमासावबद्ध सिद्धांतों की मान्यताओं का भी पर्याप्त विवेचन है। उनके मत की पूर्ण समीक्षा करते हुए लेखक ने अपना भी अभिप्राय व्यक्त किया है। इसके अतिरिक्त कुछ अन्य विचारकों की मतदृष्टियाँ भी हैं। इनमें डा० नगेंद्र द्वारा शुक्ल जी की विवेचना में दिखाई गई त्रुटियों का भी निर्देश हुआ है। पर साथ ही दोनों के तात्पर्य की व्याख्या भी की गई है। मराठी के पूर्वनिर्दिष्ट केलकर, जोशी, जोग और मुख्यतः वाटवे के सिद्धांतों की समीक्षा का सार उपस्थित करने के पश्चात् लेखक ने 'तादस्थ्य सिद्धांत', 'पुनःप्रत्यय' और 'प्रत्यभिज्ञा' की दृष्टि से भी साधारणीकरणसिद्धांत के गर्भ को समझने समझाने की चेष्टा की है। पाश्चात्य विद्वानों और अँगरेजी माध्यम के लेखकों का उल्लेख भी अंत में हुआ है। उनकी दृष्टि से 'तादात्म्यसिद्धांत' की आधुनिक व्याख्या के पक्ष का भी परिचय, संक्षेप में दिया गया है। इस प्रकरण के अंत में साधारणीकरण के सिद्धांत से संबद्ध कुछ आपत्तियों का पूर्वपक्ष और उनके समाधान का उत्तरपक्ष सामने रखते हुए लेखक ने अंत में अपना निष्कर्ष सूचित किया है। पर इन निष्कर्षों से मतभेद बना रह जाता है। लेखक की मान्यता व्यावहारिक दृष्टि से भले ही सामने आ जाती है परंतु शास्त्रीय अथवा मनोवैज्ञानिक दृष्टि से उसका आधार दुर्बल सा लगता है।

रसास्वादा के पाँचवें प्रकरण में लेखक ने भोज, अभिनवगुप्त, आनंदवर्धन आदि की दृष्टि से विवेच्य विषय की चर्चा के साथ साथ उसके आस्वादात्मक और ब्रह्मानंदसहोदरत्व का पक्ष उपस्थित किया है। सांख्य और योग के सिद्धांतों की चर्चा, 'मधुमती भूमिका' एवं 'विशोका' का अपेक्षित और संक्षिप्त परिचय भी दिया गया है। अद्वैतवेदांत की दृष्टि का रूप सामने रखते हुए शुक्ल जी के मत की भी समीक्षा की गई है। शैवसिद्धांत का विवेचन भी रसास्वादन की बोधप्राप्ति के संदर्भ में प्रस्तुत किया गया है। इसी प्रकार रसास्वादा से संबद्ध अनेक प्रश्नों और शंकाओं के — जिनकी चर्चा अभिनवगुप्त और महिमभट्ट के समय से लेकर आधुनिक विद्वानों के युग तक होती चली आ रही है — स्वरूपस्थापन और यथासंभव उनके परिहार में लेखक अत्यधिक प्रयत्नशील और कहीं कहीं आग्रहनिष्ठ भी हो गया है। इस प्रकरण की एक विशेषता यह भी है कि साहित्यिक दृष्टि से रसविवेचकों के

साथ साथ एक ओर डा० भगवानदास आदि के मत से रसास्वाद का विवेचन किया गया है और दूसरी ओर यह समझाने का प्रयास भी है कि पूर्वोक्त पार्श्वीय साहित्यालोचकों के मत से काव्य के प्रतिपाद्य तत्व के साथ तुलनात्मक दृष्टि से रसास्वावरूप काव्यानन्द की संगति कहाँ तक बैठाई जा सकती है।

छठे प्रकरण में 'रसास्वाद' शीर्षक के अंतर्गत संस्कृत और हिंदी आदि के अनेक आचार्यों द्वारा उपस्थापित एवं संभावित शास्त्रीय और मनोवैज्ञानिक मतमतांतरों और प्रश्नों के प्रकाश में लेखक ने समीक्ष्य तत्व का विस्तृत विवेचन किया है। कहीं कहीं तो अत्यंत महत्व के विचार भी सामने आए हैं यथा, रसाभास का अन्य रसों में परिवर्तन और उसका महत्व।

सातवें अध्याय में उन्होंने रसनिरूपण के अंतर्गत बहुत से विषयों का समावेश किया है—शान्तस, भक्तिरस का स्वीकार और उसका आलोचकों द्वारा विरोध, वात्सल्य आदि कतिपय अन्य रसों की शास्त्रीय और आधुनिक आलोचनात्मक दंग से समीक्षा। इनके अतिरिक्त शृंगारदि अष्ट रसों का सागोपांग सक्षिप्त वर्णन करते हुए रससंबंधी अनेक अन्य प्रश्नों (जैसे रस एक ही है, रसरस कौन है, रसविरोध क्या है आदि) का परिचयात्मक उत्तर भी दिया है।

अंतिम 'उपसंहार' प्रकरण में लेखक ने नवीन समीक्षाशैलियों के परिमेष में आधुनिक काव्य और साहित्य के आमोह में रस के स्थितिपक्ष का विचार उपस्थित किया है। सामूहिक भाव तथा साधारणीकरण की मेदकता और समन्विति का विचार करते हुए मनोवैज्ञानिक संरुष्टि तथा अन्य पद्धतियों का — प्रभाववादी आलोचना आदि का — विवरण भी ग्रंथकार ने दिया है।

लेखक ने अपने विषयप्रवेश में जिस दृष्टि की चर्चा की है उसके अनुसार उसका अधिक आग्रह यद्यपि भारतीय परंपरागत शास्त्रीय पक्ष के समर्थन की ओर अधिक झुका दिखाई देता है तथापि उसमें पक्षपात या पूर्वाग्रह नहीं दिखाई पड़ता। उन्होंने तटस्थ भाव से प्रमुख पक्षों और संबद्ध विषयों का संग्रह करने की चेष्टा की है और यथामति उसके परीक्षण की भी। पर कहीं कहीं उन्होंने अपने निष्कर्षों को प्रमाणपुष्ट रूप से उपस्थित करने में शिथिलता प्रकट की है। फिर भी रससंबंधी मतमतांतरों के संकलन की दृष्टि से और शोधपरक समीक्षण के विचार से रससंबद्ध विषयों का विश्लेषण और निरूपण हिंदी में एकत्र, एक ग्रंथ में प्रबद्ध, करते हुए प्रबंधरूप में उपस्थित करने का प्रयास सराहनीय अवश्य है।

कहीं कहीं छोटी मोटी जो त्रुटियाँ रह गई हैं उन्हें ढूँढ़ने और दिखाने का प्रयास यहाँ अनावश्यक है। उसके लिये केवल एकाध उदाहरण पर्याप्त हैं। पृष्ठ १८ में विभावन के लिये विभावना शब्द प्रयुक्त है। व्याकरणदृष्टि से अशुद्ध न होने पर भी प्रयोगरूढ़ि में 'विभावना' शब्द अलंकारविशेष के अर्थ को उपस्थित करता है।

इसी प्रकार पृष्ठ २२ में अनुभावन शब्द के लिये अनेक बार 'भावन' शब्द का प्रयोग हुआ है जो किसी तरह अर्थबोधक होने पर भी अच्छा नहीं लगता। अनुभावन शब्द का प्रयोग अधिक स्पष्टार्थबोधक और उपयुक्त लगता है। ऐसी छोटी मोटी बहुत सी त्रुटियाँ हैं, जो संभव है मुद्रणदोष हों। मतभेद या सिद्धांत-संबंधी कुछ कथनीय को लेकर यहाँ शास्त्रार्थ प्रस्तुत करना इस लेख का अभिष्ट नहीं है। अतः वैसे प्रसंगों की चर्चा यहाँ अनावश्यक है। केवल एक बात इस संबंध में कहनी है कि यद्यपि संस्कृत के उद्धरण काफी शुद्ध और व्याकरणानुसारी हैं तथापि पंचमाक्षर-प्रयोग के स्थान पर हिंदी की तरह अनुस्वारीकरण संस्कृत की भाषाप्रकृति और व्याकरणदृष्टि—दोनों के विरुद्ध है। पृष्ठ २२ की पादटिप्पणी में—१ 'अनुभाव्योऽनेन वागङ्गकृतोऽभिनयः' के उत्तरांश में 'वागंगकृतोऽभिनयः' अथवा उसी के नीचे—२, 'वागङ्गोपाङ्गसंयुक्तः' के स्थान पर 'वागगोपाग संयुक्तः' इत्यादि। आशा है, दूसरे संस्करण में इस प्रकार की सामान्य अशुद्धियों से बचने की चेष्टा की जायगी।

विश्वास है कि रससिद्धांत के संबंध में व्यापक रूप से संबद्ध विषयों और पक्षों के ज्ञानानु जनों को एक साथ अधिकांश प्रमुख सामग्री, प्रस्तुत ग्रंथ द्वारा उपलब्ध हो सकेगी और साथ ही भारतीय आचार्यों की काव्यचेतना का सारामृत—रसतत्त्व—समझने और उसकी गहराई तक पैठने में इस ग्रंथ से सहायता मिलेगी। आशा है दीक्षित जी भारतीय साहित्यशास्त्र के अन्य अंगों पर भी इस प्रकार के समग्रहात्मक और शोधमयीज्ञात्मक प्रबंध का प्रणयन करेंगे^३।

—शंङ्कित्य

अंधेरे बंद कमरे

'अंधेरे बंद कमरे' मोहन राकेश विरचित प्रथम उपन्यास है। इसके पूर्व वे पाठकों में कहानीकार तथा नाटककार के रूप में ही लोकप्रिय रहे हैं। पुस्तक के कवर पर लिखा गया है, 'मोहन राकेश ने अपने इस प्रथम उपन्यास में स्वतंत्रताप्राप्ति के उपरांत बढ़ती हुई सांस्कृतिक हलचलों और उनके आंतरिक खोलखोल का सजीव, अद्यतन और मार्मिक चित्र खींचा है। देश के आडंबरपूर्ण सांस्कृतिक आंदोलन और इसके हास की वास्तविकता को लेखक ने सात बार बारी और उजड़ी राजधानी दिल्ली की नब्ज पर हाथ रखकर पहचाना है। अंधेरे बंद कमरे के विभिन्न प्राणवान्

३. रससिद्धांत : स्वरूपविरलेषण, लेखक — डा० आनंदप्रकाश दीक्षित;
प्रकाशक—राजकमल प्रकाशन, दिल्ली; पृ० २० + ४४७; मू० १०-००।

चरित्रों की पृष्ठभूमि के रूप में पुरानी और नई दिल्ली के जीवन के विभिन्न स्तर इसमें गहरी रेखाओं में अंकित हुए हैं यह उपन्यास हिंदी के पाठकों के सामने आज के जीवन की निराशाओं और आकांक्षाओं का स्पंदनमय प्रतिरूप सफलतापूर्वक प्रस्तुत करता है।' उपन्यास की भूमिका में लेखक ने लिखा है— 'मैं सोचकर भी तय नहीं कर पा रहा कि इसे क्या कहूँ : आत्म कि दिल्ली का रेखाचित्र ? पत्रकार मधुसूदन की आत्मकथा ? हरवंश और नीलिमा के अंतर्द्वंद्व की कहानी ? हवा में एक कोहेनूर झिलमिलता है.....! उस कोहेनूर का किस्सा ?'

उपरिलिखित दोनों स्थापनाओं तथा उपन्यास पढ़ने के उपरांत पाठक इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि आत्मकथात्मक शैली में लिखे गए इस उपन्यास में लेखक ने दिल्ली के जीवन के विविध पक्षों तथा उसके परिवेश में वर्तमान युगीन मानवमूल्यों को प्रस्तुत करने का प्रयास किया है। वह यह बतलाना चाहता है कि आज लोगों में अपनत्व का अभाव है। प्रत्येक व्यक्ति तौल तौल कर बात करता है। उपन्यास का नायक मधुसूदन एक स्थान पर कहता है, 'लोग आजकल दोस्तों में बैठकर भी इस तरह तौल तौल कर बातें करते हैं जैसे अदालत के कटबरे में खड़े होकर बयान दे रहे हों।' लेखक यह भी बताना चाहता है कि आज के इस जीवन में कोई कार्य असंभव नहीं है। किंतु उन्हीं व्यक्तियों के लिये जिनके पास टैकट और कांटेकट की कमी नहीं। यह बात उसने भुवन भाई के माध्यम से कहलाई है। लेखक स्पष्ट रूप से यह स्वीकार करता है कि आज योग्यता, मेहनत और ईमानदारी का कोई मूल्य नहीं रह गया है। आज की जिंदगी में ये सब शब्द पुराने पड़ गए हैं।

आज लगभग प्रत्येक व्यक्ति अशांत और दुखी दृष्टिगत होता है। घनी से घनी और निर्धन से निर्धन व्यक्ति भी वर्तमान युग में आत्मिक शांति की रेखा नहीं खोज पा रहा है। मध्यवर्गीय मानव की स्थिति तो और भी अधिक विषम है। वह अपने आपको निर्धन वर्ग में रखना नहीं चाहता और उच्च वर्ग में पहुँच नहीं पाता। बस, उसका संपूर्ण जीवन अपने वर्ग से निकलकर दूसरे वर्ग में पहुँच जाने के लिये लालायित रहता है। वह केवल यही चाहता है कि किसी प्रकार से दूसरे लोग उसका संमान करें, उसका किसी न किसी प्रकार से यश फैले, सोशल स्टेटस बने। लेखक ने इस भावना को अच्छी तरह उभारा है। उपन्यास के पृ० १५८ पर लेखक स्पष्ट रूप से कह देता है कि आज व्यक्तिगत सुख का पर्याय है—सोशल स्टेटस। और इस सोशल स्टेटस को पाने के लिये आपके पास दो वस्तुएँ होनी चाहिए — पैसा और अधिकार। इन दोनों को प्राप्त करने के लिये यदि झूठ बोलना पड़े या दूसरों को अविश्वास की दृष्टि से देखना पड़े तो भी उद्देश्यप्राप्ति के लिये किसी प्रकार से झुकना नहीं चाहिए।

आज का पारिवारिक जीवन विशेष रूप से मध्यवर्ग का — अत्यंत विषम है। पति पत्नी को एक दूसरे पर विश्वास नहीं, दोनों अपने-अपने में डूबकर मन-शांति को नष्ट कर देते हैं। यह बात हरबंस और नीलिमा की कहानी के माध्यम से व्यक्त की गई है। हरबंस और नीलिमा का पारिवारिक जीवन कितनी विषम स्थितियों के मध्य गुजर रहा था इसका अनुमान इसी से लगाया जा सकता है कि हरबंस एक बार स्वदेश छोड़कर विदेश चला जाता है केवल इसी आशा से कि शायद वहाँ जाकर उसे सुख मिल सके। हरबंस और नीलिमा के कथानक के माध्यम से लेखक यह भी बता देना चाहता है कि प्रेमविवाह प्रायः सफल दांपत्य का आधार नहीं बन पाते। इसका कारण यह है कि विवाह के पूर्व प्रेमी और प्रेमिका यह सोचते हैं कि एक दूसरे का सहयोग पाकर अपने जीनियस का विकास करने में उन्हें सहायता मिलेगी। लेकिन विवाह के उपरान्त जो उत्तरदायित्व बढ़ जाते हैं उनकी ओर समुचित ध्यान न देने तथा उन्हें अपने 'जीनियस' के विकास में बाधक समझने के कारण पारस्परिक तनाव बढ़ते चले जाते हैं और मानसिक अशान्ति का कारण बनते हैं। लेकिन इसके विपरीत यदि दोनों अपनी नई जिम्मेदारियों को समझकर चलें तो जीवन अधिक सुखी हो सकता है। सुरभीत और शुक्ला का प्रेमविवाह इस ओर संकेत करता हुआ सा प्रतीत होता है।

साहित्य, कला और संस्कृति के विकास की आड़ लेकर राजनीतिक उद्देश्यों की पूर्ति करनेवाली संस्थाएँ भी लेखक की पैनी दृष्टि में नच नहीं पाई हैं। पत्रकार के जीवन की विषमताएँ भी मधुसूदन के माध्यम से सहज ही में मुखरित हो उठी हैं। कहने का अभिप्राय यह कि लेखक ने जीवन के विविध पक्षों की भौकी प्रस्तुत करने का प्रयास किया है और इसके लिये उसने पत्रकार मधुसूदन को माध्यम बनाया है क्योंकि पत्रकार ही एक ऐसा व्यक्ति हो सकता है जिसे न चाहते हुए भी जीवन की विविधताओं को देख लेना पड़ता है।

प्रस्तुत उपन्यास में लेखक ने लगभग ३० पुरुष एवं १४ स्त्री पात्रों की सहायता से कथानक का तानाबाना बुना है। ये पात्र जीवन के विविध पक्षों से चुने गए हैं और इनका संबंध, पत्रकारिता, अध्यापन, चित्रकला, संगीतकला, एमेन्थोर नाट्य मंडलियों, दूतावास, आदि विभिन्न क्षेत्रों से है। इनमें प्रेमी-प्रेमिकाएँ हैं, किसी प्रकार से विदेश का दौरा लगा लेने के लिये उत्सुक व्यक्ति हैं, कलासमीक्षक हैं और काफी हाउस में बैठकर एक दूसरे की निंदा करनेवाले भी हैं। पुरानी दिल्ली के मोहल्लों में रहनेवाले किराएदार हैं और उनके साथ ही वहाँ की मुसलमान बस्ती के लोग हैं! लेकिन इतना सब कुछ होते हुए भी पात्रों का चारित्रिक विकास नहीं हो पाया है। मधुसूदन, हरबंस और नीलिमा — जो उपन्यास के प्रमुख पात्र हैं — के चरित्र भी विकसनशील कोटि के अंतर्गत नहीं रखे जा

सकते। ऐसा प्रतीत होता है कि लेखक ने समाज के विभिन्न वर्गों को देखकर उनके संबंध में कुछ धारणाएँ बना ली हैं और उन्हीं धारणाओं को विभिन्न पात्रों के रूप में इस प्रकार व्यक्त किया है कि वे केवल रेखाचित्र बनकर रह गए हैं।

लेखक ने दिल्ली के दोनों भागों — पुरानी दिल्ली और नई दिल्ली का सजीव चित्रण किया है। वह जहाँ एक ओर बस्ती हरफूल सिंह के वातावरण को उभारने में सफल है वहाँ दूसरी ओर कनाट ज़ेस के काफ़ी हाउस का चित्र भी कौशंग के साथ प्रस्तुत करता है। पुरानी दिल्ली की बस्तियों में जो पारस्परिक लड़ाई भगड़े चलते हैं, तथा काफ़ी हाउस में बैठे हुए लोग राजनीति, कला आदि से संबद्ध बहस चंदों करते रहते हैं उसका आभास पाठक को इस उपन्यास के माध्यम से सहज ही मिल जाता है।

उपन्यास के कथनोपकथन पात्रानुकूल, रोचक किंतु भावगर्भित हैं। सामान्यतः वे सक्षिप्त हैं किंतु हरबंस के कथोपकथन कुछ अधिक बड़े हो गए हैं। शायद इसलिये कि लेखक इन्हीं कथोपकथनों के माध्यम से हरबंस के मानसिक अंतर्द्वंद्व को प्रस्तुत करना चाहता है।

उपन्यास में एक दोष आ गया है और वह यह कि लेखक अनेक स्थलों पर विवरण सा देता हुआ चलता है। संभवतः ऐसा इसलिये हुआ है कि यह लेखक का प्रथम उपन्यास है और कभी कभी वह कथानक की एकता का ध्यान विस्मृत कर देता है*।

— ओमप्रकाश सिंघल

हिंदी तद्भवशास्त्र

हिंदी तद्भवशास्त्र का विषय संपूर्ण आधुनिक भारतीय भाषाओं में प्रमुख है। इसमें वर्षों की चिंतित शब्दसमृद्धि का साहसपूर्ण उद्घाटन है। अँगरेजी दरें पर रचे गए ग्रामरों को देखकर लेखक के हृदय में जो जोम हुआ, उसी ने महत्वपूर्ण ग्रंथ की रचने की प्रेरणा दी। पुस्तक के प्रारंभ में ही 'दो शब्द' में व्याकरणशास्त्र में व्युत्पत्ति की महत्ता, हिंदी में उसकी कमी, उपेक्षा भाव और हेमचंद्र की देशीनाममाला की अप्रबद्धमान परंपरा की ओर हमारा ध्यान आकृष्ट किया गया है। पं० किशोरीदास बाजपेयी कृत 'हिंदी निरुक्त' को सामने रखकर उस सरणि पर अपने विचारों को व्यवस्थित रूप में रखने की चर्चा की गई है। साथ ही इस विषय

१. अँधेरे बंद कमरे, लेखक—मोहन राकेश, प्रकाशक — राजकमल प्रकाशन दिल्ली,

₹० ५१६, ₹० ११.०० ।

की इसे पहली व्यवस्थित कृति भी कहा गया है। इसमें लेखक ने 'हिंदी का वास्तविक (आब्जेक्टिव)' अनुशीलन करने के लिये आमंत्रित किया है। यद्यपि अनेक व्युत्पत्तियों को नवीन, अतः विद्वानों द्वारा अप्राप्त भी समझा गया है पर 'वादे वादे जायते तत्त्वबोधः' का समर्थन भी है। तद्भवों के विकासक्रम को जानने के लिये संस्कृत, पालि, प्राकृत और अपभ्रंश रूपों के अवलंबन के साथ अन्य विद्वानों के ज्ञान से भी लाभ उठाने का उल्लेख है। 'दो शब्द' से प्रायः भाषाशास्त्रियों की सी ही व्यंजना निकलती है। यहाँ अपने चिंतन पर लेखक को विश्वास है और अपनी नवीनता पर गर्व भी।

'हिंदी तद्भवशास्त्र' यह नाम विचित्र लगता है। एक स्थान पर 'हिंदीसाहित्य में अपभ्रंशसाहित्य पर विचार की अनावश्यकता बताते हुए लेखक ने अपभ्रंश को हिंदी से पृथक् भाषा स्वीकार किया है और यह भी बताया है कि 'जिनमें भाषा-विवेक है वे अपभ्रंशसाहित्य को हिंदीसाहित्य में स्थान न देंगे।' यह एक विकट प्रश्न है जिसका निर्णयात्मक उत्तर दिया गया है। लेखक ने प्राकृत और अपभ्रंश को कृत्रिम भाषा बताया है और वैयाकरणों द्वारा नियंत्रित और शासित होने के कारण उन्हें उस समय की जनभाषा नहीं स्वीकार किया है। उनका स्वाभाविक विकास न मानते हुए भी उनके अनुशीलन से भाषाविकास में 'कुछ सहायता' मिलने की संभावना व्यक्त की गई है। इसी 'कुछ सहायता' के लिये प्रथम प्रमुख शीर्षक रखा गया है। यह लेखक के मत से महत्वपूर्ण न होते हुए भी उसके तद्भवशास्त्र की पूर्वपीठिका है।

'स्वरों की व्युत्पत्ति' और 'व्यंजनों का विकास' अभीष्टित प्रतिपाद्य को व्यक्त करने में असमर्थ शीर्षक हैं। 'स्वरों की व्युत्पत्ति' में लेखक शब्दों के अंतिम स्वरों और 'व्यंजनों के विकास' संस्कृत के किन व्यंजनों के स्थान पर कौन व्यंजन हो गए हैं इसका उल्लेख करता है।

विषयप्रतिपादन की शैली सुनिश्चित या सुव्यवस्थित नहीं दिखाई पड़ती। लगता है बरबचि का प्राकृतप्रकाश लेखक के सामने है। हिंदी तद्भव शब्दों की व्युत्पत्ति करने की प्रतिज्ञा करके संस्कृत शब्दों का हिंदीरूप दिखाने में अधिक भ्रम किया गया है। यहाँ आधुनिक भाषाशास्त्रियों द्वारा मान्य प्रणाली का उल्लंघन या जानबूझ कर उसकी उपेक्षा की गई है। शायद संस्कृतमुख प्राकृत वैयाकरणों की प्रणाली सरल और सुलभ दिखाई पड़ी है। किंतु यह भी प्रणाली अंत तक नहीं चलती है। 'सर्वनाम' में आकर लेखक अन्यःपंथा हो गया है। शायद इसलिये कि उसके सामने कुछ निश्चित हिंदी के सर्वनाम थे। यहाँ हिंदीमुखेन व्युत्पत्ति की गई है। स्वार्थिक 'क' प्रत्यय के आते ही, यह भी मार्ग बदल जाता है। फिर संख्यावाचक शब्दों में कभी संस्कृतमुखेन कभी हिंदीमुखेन व्युत्पत्ति की

गई है। इस प्रकार प्रारंभ से अंत तक किसी एक प्रणाली पर चलने का संयम नहीं दिखाई पड़ता। लेखक को जिस मार्ग पर चलने में आराम मिलता है, वह उसी को पकड़ लेता है और यह पद्धति इस पुस्तक की व्यवस्थिति में बाधक है।

लेखक ने अव्ययों में ६६, कारक विभक्तियों में ६, तद्भवज्ञान की उपयोगिता में २२, प्रथम परिशिष्ट में ११० प्रत्ययों और द्वितीय परिशिष्ट में ११५६ हिंदी तद्भव शब्दों का संग्रह किया है।

वैसा कि इस शास्त्र के प्रारंभ में ही लेखक की मान्यता है, वह हिंदी के लिये संस्कृत को आधार मानता है। जहाँ उसकी बुद्धि प्राकृत अपभ्रंश से भी संबंध जोड़ने को विवश करती है वहाँ वह वैसा भी करता है, किंतु बहुत कम। इस विषय में यद्यपि कई स्थानों पर पं० किशोरीदास बाजपेयी की व्युत्पत्ति से अंतर आ गया है पर लेखक ने बाजपेयी जी की चिंतनप्रक्रिया से पर्याप्त सहायता ली है।

अनेक स्थानों पर परस्पर विरोधी व्युत्पत्तियाँ की गई हैं। निरुक्तकारों के निर्गुणसिद्ध अधिकार का उपयोग अटकलवाजियों के रूप में किया गया है। परस्पर विरोधों से बचने का प्रयत्न नहीं दिखाई पड़ता। इससे लेखक की व्यवस्था और मान्यता का पता नहीं चलता। यथा—‘प्रस्तर’ से ‘परस्पर’ बनाते समय (पृ० ८८ में) ‘पाषाण’ और ‘उपल’ को अनुत्पादक बताया गया है। उभर (पृ० ८१ में) लघुकरण की प्रवृत्तियों में ‘उपल’ से ‘ओला’ भी बनाया गया है। ‘पुष्कर’ (पुष्कर छपा है) से ‘पोलर’ बताकर ‘हृद’ का ‘दह’ बनाया गया है (पृ० ८८)। पृ० १०८ में तो ‘दह-द्रह-दृद’ का क्रम भी दिखाया गया है। पृ० ८० में ‘दृद’ (‘श्रु’ के लोप से हृद फिर विपर्यय से)—‘दह’ बनाया गया है। दूसरी जगह पृ० ४८ में ‘हृद’—ह+र, र का लोप हृद—दह (वर्णविपर्यय से) भी बनाया गया है। इस प्रकार के परस्पर विरोधों में लेखक की मान्यता क्या है, इसका पता नहीं चलता।

ऐसे बहुत से शब्दों को अनुत्पादक बताया गया है जिनके ‘अर्द्ध’ तत्सम’ या तद्भव रूप भी देखने को मिलते हैं। यथा—शशि (ससि या ससी), पाषाण (पाखान, पखान या पहाड़), द्विप (दीप), द्विरद (दुरद) और मधुकर (का मधुअर) आदि।

‘शशि’ के अन्य पर्यायों के साथ पृ० ८८ में ‘मयंक’ को भी अनुत्पादक बताया गया है, जो स्वयं ‘मृगाङ्क’ का तद्भव है। ‘सर्वनामों, और संख्यावाचक शब्दों की व्युत्पत्ति बताते समय डा० भीरेंद्र वर्मा लिखित ‘हिंदी भाषा का इतिहास’ के ज्ञान का भी उपयोग नहीं किया गया है अथवा मौलिकता के आवेश में उसकी उपेक्षा की गई है। ‘प्रिय’ से बने ‘पिय’ को वर्णानाश का उदाहरण न देकर वर्णविकार का उदाहरण दिया गया है।

अनेक व्युत्पत्तियों में लगता है, सरलता पर ध्यान रखा गया है, अथवा संस्कृत के शब्दों में जरा सा ध्वनिपरिवर्तन होने पर कोई रूप बनता है, तो उसे बना लिया गया है। संभावना या उसके विकास की दिशा में प्रयोगों को ध्यान में अधिकतर नहीं रखा गया है। इसमें प्रमुख कारण है, संस्कृत, प्राकृत और अपभ्रंश को हिंदी की एक शृंखला न मानने की स्वतंत्रता। लेखक जब 'यह' की व्युत्पत्ति 'यः' से बताता है तो 'वह' के लिये इतना परिभ्रम क्यों करता है। संस्कृत 'वः' भी तो है। कहते हैं, उणादिगण से प्रत्यय करके किसी भी भाषा के शब्दों को संस्कृत सिद्ध किया जा सकता है (उणादिगण से प्रत्यय किया डियों, डुलुक डोलना और मा धातु से साथ लिया मियों मुलुक और मोलना) तब कठिन साधना या चिंतन की आवश्यकता क्या ?

इस पुस्तक में मुद्रण संबंधी सैकड़ों त्रुटियाँ दिखाई पड़ती हैं। भाषा संबंधी पुस्तकों में मुद्रण की इतनी अशुद्धियाँ लेखक की असावधानी या शीघ्रता की सूचना देती हैं।

परिशिष्टों से लगता है क्षतिपूर्ति की गई है। स्व० नलिन जी ने लिखा है — 'वस्तुतः यह दूसरा परिशिष्ट अकेले ही ग्रंथगौरव का अधिकारी माना जा सकता है। उसे अधूरा कोश कहा जा सकता है'।

कुल मिलाकर कहना पड़ता है कि यह एक ऐसा शब्दसंग्रह ग्रंथ है जिसकी व्यवस्था ठीक नहीं। किंतु इतने तज्ज्व शब्दों का संग्रह और अनेक शब्दों की व्युत्पत्तियाँ लेखक को दूसरी समर्थ और व्यवस्थित कृति रचने की प्रेरणा देंगी, इसमें संदेह नहीं।^५

— शालिग्राम उपाध्याय

बीसलदेव रासो

डा० तारकनाथ अग्रवाल द्वारा संपादित यह कृति कलकत्ता विश्वविद्यालय से डी० फिल० उपाधि के हेतु स्वीकृत शोधप्रबंध है। इससे पहले यह सर्वप्रथम नागरीप्रचारिणी सभा, काशी से भी सत्यजीवन वर्मा द्वारा संपादित होकर सं० १९८२ में इसी नाम से, तथा हिंदी परिषद् विश्वविद्यालय, प्रयाग से डा० माताप्रसाद गुप्त तथा भी अग्ररचंद नाहटा द्वारा सन् १९५३ में, संपादित होकर 'बीसलदे रास' नाम से दूसरी बार प्रकाशित हो चुकी है।

भी सत्यजीवन वर्मा के संमुख दो प्रतियाँ थीं और डा० माताप्रसाद गुप्त के संमुख पाँच वर्ग की १६ प्रतियाँ। डा० तारकनाथ अग्रवाल के संमुख २७

प्रतियाँ थीं जिन्हें उन्होंने चार समूहों में विभक्त किया है। डा० गुप्त ने वहाँ पाठ के आधार पर वर्गभेद किया है वहाँ डा० अग्रवाल ने शताब्दात् समय (ई० सन्) के आधार पर। डा० अग्रवाल ने खंडों में विभाजित और अविभाजित प्रतियों की भी तुलना की है। भी वर्मा ने स० १६६६ की प्रति को आधार बनाया था। डा० गुप्त ने विभिन्न प्रतियों की तुलना से जो पाठ सभी अखंडित प्रतियों में मिलते हैं ऐसे १०८ और शेष २० में से १० 'प०' और 'स०' समूह की प्रतियों में तथा १० अन्य तीन समूहों की प्राप्त प्रतियों के आधार पर ग्रहण किया। इस प्रकार डा० गुप्त ने किसी एक निश्चित प्रति को आधार नहीं बनाया है। डा० अग्रवाल ने सर्वप्राचीन १६३३ की प्रति को अपना आधार बनाया है। साथ ही खंडों में विभाजित स० १६६६ वाली प्रति को भी सहायतार्थ ले लिया है।

डा० गुप्त द्वारा संपादित मूल प्रति छंदसंख्या की दृष्टि से जितनी अधिक प्रामाणिक है डा० अग्रवाल द्वारा संपादित यह कृति इस संबंध में समीक्षा सापेक्ष है। निश्चय ही डा० अग्रवाल ने १२८ के बाद ११८ छंद और जोड़कर साहस का कार्य किया है।

प्राप्त सभी प्रतियों को मिलाने पर जो छंद सभी प्रतियों में पाए जाते हैं उन्हें मूल में स्थान देना तो सरल है किंतु उनमें अधिक छंदों को जोड़ना साहस का कार्य है। डा० गुप्त ने ११८ छंदों में 'प०' तथा 'स०' समूह के १० छंदों को जोड़कर जो साहस किया है डा० अग्रवाल ने भी डा० गुप्त द्वारा स्वीकृत १२८ छंदों में ११८ छंद और जोड़कर वही साहस किया है।

डा० गुप्त और डा० अग्रवाल द्वारा सूचित प्रतियाँ दो प्रकार की हैं। प्रथम—जिनमें पुष्पिका पूर्ण है, द्वितीय जिनमें या तो पुष्पिका है ही नहीं अथवा अपूर्ण है। डा० अग्रवाल ने प्रथम प्रकार की प्रतियों को सत्रहवीं, अठारहवीं और उन्नीसवीं शताब्दी के भेद से तीन समूहों ('अ', 'आ' और 'क') में रखा है। दूसरे प्रकार की प्रतियों का जिनका समय अज्ञात है, उन्हें 'ख' नामक चौथे समूह में रखा है। डा० गुप्त के समूहों के साथ स्व विभाजित समूहों का तुलनात्मक अध्ययन करके उन्होंने यह निष्कर्ष निकाला है कि बौसलदेव रासो के दो रूपांतर हैं। एक तो वह जो चार खंडों में विभक्त है दूसरा वह जिसमें खंडों का विभाजन नहीं है। डा० अग्रवाल ने खंडों में विभाजित दो प्रतियों का उल्लेख किया है। इनमें प्रथम प्रति उनके 'अ' समूह की २ संख्यक प्रति है, जो सत्रहवीं शताब्दी (स० १६६६) की है। डा० गुप्त की १५ संख्यक 'स०' समूह की यह प्रति है। दोनों ने बताया है कि नागरीप्रचारिणी सभा वाली प्रति की आधार प्रति यही है। किंतु डा० अग्रवाल ने इसके ६२४ पंक्तियों की सूचना दी है जब कि सभा, वाली प्रति में ३१५ ही छंद मिलते हैं। खंडों में विभाजित दूसरी प्रति डा०

अम्रवाल की ६ संख्यक 'आ' समूह की प्रति है जो अठारहवीं शताब्दी की है। इस प्रति में कुल कितने छंद हैं इसकी चर्चा न तो डा० गुप्त ने की है और न तो डा० अम्रवाल ने। डा० गुप्त की यह १६ संख्यक 'प्र०' प्रति है। उन्नीसवीं शताब्दी में कोई ऐसी प्रति नहीं मिलती जो खंडों में विभाजित हो। डा० अम्रवाल को खंडों में अविभाजित प्रतियों में सर्वप्राचीन सं० १६३३ की आगरा में लिखित प्रति मिली; जिसे डा० गुप्त ने 'सं०' समूह में रखा है। इस प्रति में २४६ पद्य मिलते हैं। डा० अम्रवाल ने इसी को आधार प्रति बनाया है और स्वसंपादित 'बीसलदेव रासो' में २४६ छंद ही रखे हैं। किंतु उन्होंने यह भी कहा है कि १६६६ वाली (खंडों में विभाजित ६२४ पद्यों वाली) प्रति को भी प्रतिनिधि प्रति मानकर संपादन किया गया है।

विचारणीय विषय है कि बीसलदेव रासो के छंद कितने मान्य हैं। श्री वर्मा की प्रति (जो डा० गुप्त और डा० अम्रवाल के अनुसार १६६६ वाली है) में ३१६ छंद हैं। यद्य खंडों में विभाजित अब तक की प्राप्त प्रतियों में सर्वप्राचीन है। डा० गुप्त ने कुल मिलाकर १२८ छंदों को स्वीकार किया। डा० अम्रवाल ने १६३६ वाली से ३६ वर्ष पहले की लिखी प्रति के आधार पर २४६ छंदों को स्वीकार किया है।

यद्यपि ३६ वर्ष पहले वाली प्रति के समान अधिक प्रतियाँ खंडों में अविभाजित ही मिलती हैं फिर भी खंडों में विभाजित प्रति के इतने छंद ३६ वर्ष के अंदर बने और खंडों में विभाजित भी हो गए यह दिव्यवनीय नहीं। निश्चय ही १६३३ वाली प्रति १६६६ की आधारप्रति नहीं है। ऐसी स्थिति में प्राचीनता के नाते २४६ छंद जो १६६६ वाली प्रति में भी मिल जाते हैं मान लेना सत्य के पास पहुँचना प्रतीत होता है किंतु यही सत्य है ऐसा नहीं कहा जा सकता। खंडों में विभाजन और छंदों की इतनी अधिक संख्या बाद में जाड़ दी गई यही कहकर सत्य का उद्घाटन नहीं किया जा सकता। खंडों में विभाजित और अविभाजित प्रतियों का आधार जब तक नहीं मिल जाता तब तक बीसलदेव रासो के छंदों की संख्या में विवाद का स्थान यथावत् है।

पुस्तक की भूमिका में अब तक की प्राप्त सामग्री का विद्वत्पार्ष्ण्य दृग् से उपयोग किया गया है। काव्यात्मक समीक्षा तथा परिशिष्टों से इसका महत्व बढ़ गया है।^१

— शालिग्राम उपाध्याय



सभा के कतिपय महत्वपूर्ण प्रकाशन

१—सूर सागर (दो खंडों में)	२५.००
२—हिंदी साहित्य का इतिहास	१०.००
३—हिंदी व्याकरण	३.००
४—हिंदी शब्दानुशासन	१०.००
५—हिंदी साहित्य का वृहत् इतिहास (१, ६, १६वाँ खंड) प्रत्येक	२५.००
६—संक्षिप्त शब्दसागर	१८.००
७—भिखारीदास ग्रंथावली (दो खंडों में) प्रत्येक	७.५०
८—	१०.००
९	२०.००
१०	१०.००
११	१२.५०
१२	७.५०
१३	६.००
१४	८.५०
१५	८.००

4324